
ISBN 978-972-44-1442-3
9 789724 414423

Biblioteca de Teoria Política 03

Leo Strauss, um dos maiores pensadores políticos do século XX, é sobretudo conhecido pelo seu trabalho na história da filosofia política. Mas o trabalho histórico em Strauss tem um valor que deve ser, mais do que qualquer outra coisa, «propedêutico». A sua obra mais emblemática, *Direito Natural e História*, é, pois, um livro de filosofia política. Na realidade, é um dos maiores testemunhos da *possibilidade* da filosofia política nos nossos tempos. Nesta obra, o inquérito ao direito natural ou a investigação do que é, por natureza, não só justo, mas também bom e belo, tem na superioridade da vida filosófica o seu ponto central em torno do qual todas as demais reflexões gravitam.

Direito Natural e História LEO STRAUSS

70

LEO STRAUSS

Direito Natural e História

Com introdução de Miguel Morgado

70

Leo Strauss (1899-1973) é um dos nomes maiores da filosofia política contemporânea. Embora nascido na Alemanha, onde fez toda a sua formação universitária, foi nos EUA que viria a desenvolver grande parte da sua carreira académica.
Espírito brilhante, Strauss conheceu os grandes nomes da época – Carl Schmitt, Heidegger, Karl Löwith, Gadamer, Kojève, Gilson, entre outros – tendo mantido correspondência assídua com alguns deles.
A sua obra *Direito Natural e História* é, ainda hoje, um marco [illegible]

Ao longo dos séculos, o Homem tem-se dividido quanto à forma como a política deve enformar a sua vida em sociedade, o que originou o aparecimento de inúmeras correntes e teorias políticas. Por isso, a «Biblioteca de Teoria Política» visa ser um ponto de encontro abrangente dos vários autores que num passado mais recente se dedicaram à reflexão e filosofia políticas, mas também das diversas orientações da moderna teoria política.

Direito Natural e História

TÍTULO ORIGINAL
Natural Right and History

TRADUÇÃO
Miguel Morgado

DESIGN DE CAPA
FBA

DEPÓSITO LEGAL Nº 292209/09

Biblioteca Nacional de Portugal - Catalogação na Publicação

STRAUSS, Leo, 1899-1973

Direito natural e história. – Reimp. (Biblioteca de teoria política; 3)

ISBN 978-972-44-1442-3

CDU 340
321.01

PAGINAÇÃO, IMPRESSÃO E ACABAMENTO
PAPELMUNDE
para
EDIÇÕES 70, LDA.
Abril de 2009

EDIÇÕES 70, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 123 – 1º Esqº
1069-157 Lisboa / Portugal
Telefs.: 213190240 – Fax: 213190249
e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

LEO STRAUSS

Direito Natural e História

Introdução e tradução de Miguel Morgado



Índice

Introdução do Tradutor VII

Introdução 3

I. O Direito Natural e a Abordagem Histórica 11

II. O Direito Natural e a Distinção entre Factos e Valores 33

III. A Origem da Ideia de Direito Natural 71

IV. O Direito Natural Clássico 105

V. O Direito Natural Moderno 143

A. Hobbes 144

B. Locke 174

VI. A Crise do Direito Natural Moderno 215

A. Rousseau 215

B. Burke 251

Índice Onomástico 275

Diógenes, Laércio, 83, 95, 124, 127
Dodge, G. H., 255

Engels, Friedrich, 152
Epicuro, 95, 96, 145-147, 149, 163, 226
Espinosa, x, xviii, xx, xxxix, xl, 82, 146, 149, 180, 181, 197, 232, 237
Ésquilo, 88
Estóicos, 16, 73, 105, 117, 127, 135, 143, 146

Fichte, 238
Figgis, J. N., 157
Filmer, Sir Robert, 161, 185
Fortescue, 90
Fustel de Coulanges, 73

Gassendi, 96
Gentz, Friedrich von, 266
Gierke, Otto von, 4, 157
Gough, J. W., 183, 187, 189
Grene, David, 131
Grócio, Hugo, 82, 83, 113, 160, 164, 190, 192

Hegel, xxiii, xxvi, 28, 33, 83, 214, 237, 238, 268, 271
Heraclito, 81, 88
Herder, 16, 125
Heródoto, 73-75
Hobbes, xi, xix, xx, xxi, xxvi, xxvii, xxxix, xl, 11, 55, 83, 95, 96, 98, 105, 144-161, 163, 164, 166-174, 181, 184, 185, 187, 190, 191, 194-199, 201, 206, 209, 211-215, 227-230, 232, 233, 235-241, 243, 251
Hooker, Richard, xxii, 132, 143, 144, 178, 185, 187, 190, 192, 243
Hume, 20, 265

Isócrates, 113, 115, 120

Jurieu, 255

Kant, 16, 20. 39, 54, 68, 83, 157, 167, 217, 224, 238, 269
Kelsen, Hans, xxvi, 6
Kierkegaard, 272
Klein, Jacob, 69

Leibniz, 82
Lessing, xxx, 22
Locke, xiv, xv, xviii-xxi, 11, 86, 143, 144, 159, 170, 174, 175, 177-192, 194-201, 203-207, 209
Lucrécio, 96, 98, 146, 225, 231

Macaulay, 178
Macpherson, C. B., 201
Madison, James, 209
Maimónides, xvii, xxx, xl, 73
Malebranche, 164
Maquiavel, xxvi, xxvii, 5, 52, 55, 58, 120, 139, 140, 153-155, 157, 161, 164
Marlowe, 153
Marsílio de Pádua, xvii, 11, 136
Mendelssohn, 16, 22, 235
Mill, J. S., 120
Milton, 125
Montaigne, 127, 159, 244
Montesquieu, 11, 142, 218, 236, 243, 255
Morel, Jean, 225, 228, 231

Newton, 221
Nietzsche, xxiv, xxxvii, 25, 26, 58, 168, 216, 272
Nominalismo, 151

Palgrave, 201
Parménides, 79
Pascal, 73
Pitágoras, 220
Platão, xvii, xxiv, xxvii, xxix-xxxi, xxxiv, xliv, xlvi, 11, 13, 14, 26, 33, 34, 52, 72-75, 77, 79, 81-85, 88-94, 98-106, 109-113, 115-118, 120-122, 124-126, 128, 130, 131, 134, 135, 140, 145-147, 149, 172, 179, 215, 218, 227, 273
Plutarco, 145, 215, 251
Políbio, 83, 122, 124, 274
Protágoras, 90-94, 101, 130, 146

Raynal, Abade, 231
Reinhardt, Karl, 79
Rommen, Heinrich, xvii, 125
Rousseau, xix, xlv, 11, 16, 82, 93, 158, 215-219, 221-241, 243-245, 247-251, 265, 268, 169
Russell, Lorde Bertrand, 171

Salmásio, 168
Séneca, 131, 145
Sexto, Empírico, 82, 84, 127
Socino, Fausto, 82, 171
Sócrates, xii, xiv, xxiv, xxx, xlvi, 39, 74, 75, 81, 101, 102, 105-110, 113, 115, 117, 120, 122, 130, 134, 143-145, 179, 218, 224, 273
Soto, D., 160
Stahl, F. J., 164
Stark, W., 207
Stintzing, R., 132
Suarez, xxii, 160, 190, 243, 251
Swift, 215

Tácito, 102, 145
Tawney, R. H., 54
Teofrasto, 223
Tomás de Aquino, xiv-xvii, xxi, xxii, 8, 9, 62, 77, 78, 81, 105, 115, 117, 118, 122, 124-126, 131, 136, 137, 141-143, 160, 168, 190, 192
Trasímaco, xliii, 7, 92, 98, 130
Troeltsch, Ernst, viii, 4, 55
Tucídides, 52, 94, 117

Ulpiano, 125, 227

Voltaire, 22, 178

Weber, Max, viii, xxvi, xxxvi-xxxviii, xl, 34-65, 67-69
Whitehead, A. N., 78

Xenócrates, 227
Xenofonte, xxvi, 74, 75, 84, 88, 91, 92, 94, 102, 106, 107, 112, 117, 118, 120, 122, 124, 128, 130

Introdução do Tradutor

Direito Natural e História é um livro escrito de forma dialéctica. A sua leitura deve acompanhar as mudanças de cadência, as ascensões e as descidas, as escarpas vertiginosas e os vales seguros. No seu trabalho de interpretação, o leitor que leva em conta a natureza dialéctica da obra cedo se apercebe que há afirmações à primeira vista peremptórias que acabam por se revelar meramente provisórias; que há sugestões aparentemente casuais que, em fases posteriores, ganham força de tese; que há proposições que ocupam um lugar estrategicamente definido, mas nem por isso são imprescindíveis ou definitivas; que há recantos mais obscuros e plataformas bem iluminadas; que nem tudo o que soa a repetição transmite exactamente a mesma mensagem; que saber é diferente de acreditar.

É um livro rico em detalhes e pormenores quase invisíveis. Mas a compreensão desses detalhes e pormenores, que as mais das vezes passam despercebidos como se fossem meros ornamentos literários, é importante, não só para a inteligibilidade deste livro em particular, mas também para conhecer com maior rigor a intenção que subjaz à obra global de Leo Strauss. É, pois, um livro que solicita a atenção e o cuidado do leitor dedicado, com tempo para perder – ou para ganhar.

I

Quem está minimamente familiarizado com a obra de Strauss sabe que não é muito apropriado iniciar um ensaio introdutório da sua obra mais emblemática com considerações de ordem biográfica. Mas a título de justificação talvez se possa invocar, além dos imperativos das convenções editoriais, o carácter algo representativo da experiência pessoal de Strauss no contexto das glórias e das tragédias da geração de Weimar. Talvez uma biografia sumária de Strauss possa servir de testemunho de um percurso semelhante a outros igualmente notáveis, talvez possa servir de homenagem à grandeza da geração dos que nasceram por volta da viragem do século e que cresceram na conturbada Alemanha da Primeira Guerra Mundial e na República de Weimar, e que hoje enchem as galerias dos ilustres em qualquer escola de ciências humanas, para não mencionar outras áreas do saber. E também exemplifica, por assim dizer, o mais importante facto geoestratégico do século XX no que diz respeito ao mundo intelectual: o declínio da Alemanha e a ascensão dos EUA. No entanto, há um pretexto que se destaca dos restantes: um vislumbre da vida de Strauss, como filósofo, como judeu, como alemão, como cidadão de Weimar, pode ser útil na medida em que ela atravessa e se deixa condicionar pela «crise dos nossos tempos». Mas, por mais funções que uma nota biográfica de Strauss possa cumprir, deve-se resistir à tentação de encontrar na experiência pessoal de Strauss uma chave-mestra dos problemas levantados na sua obra. Por exemplo, ao contrário do que declarou um estudioso americano, *não* «podemos admitir com confiança que a obsessão de Strauss com o esoterismo e com a perseguição tinha as suas raízes, não na investigação filosófica, mas na tragédia impensável da sua geração» (1). Porém, também não se pode ousar dizer que as raízes judaicas, a experiência de juventude com o sionismo, a leitura dos mestres da sua época – Cohen, Rosenzweig, Troeltsch, Weber, Cassirer, Husserl, Heidegger –, que são elementos inquestionáveis da sua biografia, fossem estéreis em efeitos sobre a sua reflexão filosófica.

Leo Strauss nasceu em Kirchhain, Hesse, na Alemanha, em 1899. Os Strauss reconheciam-se como uma família judia ortodoxa, ou pelo menos que procurava cumprir o ritual prescrito pela Torah, e que

(1) Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), p. 86.

educava os seus filhos na mesma ortodoxia. Após o desfecho ignominioso da Primeira Guerra Mundial, a Alemanha vivia a sua primeira e fatídica experiência democrática-liberal com a abolição da monarquia e a instauração da república federal, segundo a constituição de Weimar. Por ser um regime «fraco», a Alemanha de Weimar estava à mercê do primeiro líder político resoluto que decidisse levar a cabo a revolução. Limitou-se a ser o palco onde se encenou o «triste espectáculo da justiça sem espada ou da justiça incapaz de usar a espada» (2). Mas a Grande Guerra não só deixara atrás de si um rasto de destruição e de morte, como também abalara a civilização europeia do progresso e da razão «até aos seus alicerces». Se é verdade que em parte havia a esperança de reconstrução de um «mundo melhor», como atestam os vários movimentos revolucionários que, com graus diferentes de vigor e eficácia, assolaram toda a Europa continental, a Grande Guerra infligira danos quase irreparáveis nos pressupostos e nas crenças em que assentavam os pilares da civilização do século XIX, dita burguesa, cosmopolita, progressista, confiante, optimista; o século XIX terminou apenas em 1914, no ano em que as «luzes» na Europa se «apagaram». A catástrofe dos anos 30 deve ser interpretada à luz desse vazio e desse «desespero» (Stern) que, mais do que qualquer outra coisa, caracterizava a condição do homem europeu do pós-guerra e que, pelo menos na Alemanha, gerou uma revolta apaixonada contra a futilidade, contra a esterilidade essencial da civilização moderna, a inimiga mortal de tudo o que era «sério», «infinitamente sério» (3).

A situação em que o homem europeu se encontrava era o sintoma mais claro do «declínio do Ocidente», cuja denúncia celebrizara Oswald Spengler: um quotidiano que deixara de ser constante na indicação do «dever absoluto do homem e do seu destino sublime», para se pautar pela incessante e frívola novidade; a «especialização»; a «impossibilidade prática de concentração nas pouquíssimas coisas que são essenciais» para a nobreza humana; o «conformismo»; a ausência de «verdadeira paixão» (4). Tudo isso não podia senão cons-

(2) Prefácio à tradução inglesa de *Spinoza's Critique of Religion*, trad. inglesa E. M. Sinclair (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), p. 1.

(3) Sobre este tema ver Strauss, «German Nihilism», *Interpretation*, vol. 26, nº 3, 1999.

(4) Ver Strauss, «An Introduction to Heideggerian Existentialism» em *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas Pangle (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), p. 31.

tituir o objecto da mais profunda aversão que era também, ou pelo menos para alguns, uma aversão *moral.* Nesses primeiros anos, Leo Strauss levou uma vida semelhante à de tantos outros jovens intelectuais expostos ao brilho das ideias e das reflexões que apontavam para um profundo desencantamento com as promessas e conquistas do Iluminismo. Além disso, Strauss era judeu, e embora não tivesse continuado a ortodoxia religiosa dos pais, também não se deixou seduzir pelo indiferentismo, nem pela retórica da assimilação, nem sequer pela lógica da neutralidade confessional do Estado. Anos mais tarde recordaria que escrevera a sua primeira grande obra sobre Espinosa – entre 1925 e 1928 – encurralado no problema «teológico-político»(5).

Em 1921, em Hamburgo e sob a orientação de Cassirer, Strauss candidatou-se ao grau de doutor com uma tese sobre a filosofia de Friedrich Heinrich Jacobi, um crítico do racionalismo iluminista. Não é muito arriscado dizer que foi Jacobi quem alertou Strauss para a centralidade da famosa «querela entre os antigos e os modernos» – para utilizar a expressão imortalizada pelo século XVII –, e que Strauss ao longo da sua carreira nunca se cansou de reconstituir. Posteriormente, trabalhou como investigador na Akademie für die Wissenschaft des Judentums, um centro de investigação ligado à ala liberal da comunidade intelectual judia na Alemanha. Aí escreveu as suas primeiras reflexões sobre Espinosa e expandiu os seus interesses na filosofia judaica, em particular na da época medieval. Candidatou-se à Universidade Hebraica de Jerusalém, mas os seus esforços saíram gorados. Mas depois de uma adesão adolescente ao sionismo político, as suas relações com as várias correntes sionistas foram desde cedo determinadas pelo imperativo da «honestidade intelectual», ou talvez mais rigorosamente pela paixão filosófica da verdade. De resto, o contacto com Martin Heidegger em Friburgo (e mais tarde em Marburgo) intensificou a sua inclinação para considerar que a gravidade da «crise da modernidade» exigia que se prosseguisse um caminho de reapreciação crítica da tradição filosófica ocidental, bem como das várias propostas de conciliação entre o pensamento moderno e a inspiração espiritual dos vários sionismos. Por um lado, o ímpeto antimoderno do «sionismo cultural» estava ainda amarrado às categorias fundamentais da «consciência moderna», o que punha em causa a integridade das raízes do judaísmo que não podiam ser outras

(5) Prefácio a *Spinoza's Critique of Religion*, p. 1.

senão os dogmas da palavra revelada ou a experiência do povo eleito por Deus. Por outro lado, o «sionismo religioso», embora reafirmasse a ortodoxia religiosa, tal como se manifestava antes da intrusão do «ateísmo» implícito da ciência bíblica que dava o tom à teologia moderna, não podia ser «sionista» precisamente por essa razão, isto é, não podia aceitar a fundação de um Estado político como solução do «problema teológico-político», na medida em que qualquer concepção historicamente coerente do Estado tem de se basear nos valores fundamentais que justificam uma comunidade política desse tipo: a autodeterminação e a dignidade do homem. Ora, esses dois valores eram irreconciliáveis com o judaísmo tradicional que estava implícito no retorno à, ou na reafirmação da, ortodoxia religiosa(6). E, de qualquer forma, do ponto de vista fundamental, isto é, do ponto de vista da palavra de Deus e da Sua escolha, que constitui o fundamento último do judaísmo enquanto tal, a fundação de um Estado, mesmo de um Estado conscientemente judaico, nunca poderia ser o final do exílio ou da errância do povo judeu. Em suma, «quando o sionismo cultural se compreende a si mesmo, converte-se em sionismo religioso. Mas quando o sionismo religioso se compreende a si mesmo, torna-se em primeiro lugar fé judaica e só secundariamente sionismo»(7).

Depois de vários anos na Akademie, Strauss, que entretanto mostrara a sua valia como estudioso do filósofo inglês do século XVII Thomas Hobbes, recebeu uma bolsa da Fundação Rockefeller para prosseguir a sua investigação no estrangeiro, nomeadamente em Paris e Londres. Para obter essa bolsa, Strauss beneficiou das recomendações de Cassirer, Guttmann e de Carl Schmitt. O autor de *O Conceito do Político* ficara particularmente impressionado com o comentário à sua obra assinado por Strauss, reconhecendo nesse texto o mais certeiro e desafiante dentre a multidão de análises que o seu pequeno livro desencadeara. Assim, em 1932, Strauss abandonou a Alemanha rumo a Paris, e em 1934 seguiu para Inglaterra. No entanto, como a sua correspondência revela, o período da sua vida passado primeiro em Paris – onde travou amizade com o hegeliano Kojève e onde reencontraria a mulher com quem casaria –, e depois em Inglaterra, foi particularmente difícil, já que Strauss teve sérias dificuldades em

(6) Ver Michael Zank, introdução a *Leo Strauss: the Early Writings (1921-1932)* (Albany: State University of New York Press, 2002), pp. 18-22.

(7) Prefácio a *Spinoza's Critique of Religion*, p. 6.

garantir fontes estáveis de rendimento. Só em 1938 abandonaria definitivamente a Europa e encontraria a sua nova pátria nos Estados Unidos. A sua vida académica na América começou em Nova Iorque, na New School for Social Research, um instituto universitário que nesta altura se distinguiu por se converter na porta de entrada por excelência de muitos exilados europeus, incluindo judeus; Hannah Arendt é apenas um dos exemplos mais notórios. Mais tarde, Strauss acabaria por se instalar na Universidade de Chicago, onde leccionou por muitos anos e fundou a sua «escola».

Seria nos Estados Unidos que publicaria a maioria das suas grandes obras como *Persecution and the Art of Writing* (1952), *Thoughts on Machiavelli* (1958), *What is Political Philosophy* (1959), *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) ou, numa publicação póstuma, *The Argument and Action of Plato's Laws* (1975), e, claro, *Natural Right and History* (1953), além de dezenas de artigos. Em 1973, morreu na tranquilidade de Annapolis, lugar que acolhia, e ainda hoje acolhe, um pequeno colégio universitário, o St. John's College, onde passou o seu último ano de vida.

II

Direito Natural e História é um livro de filosofia política. Na realidade, é um dos maiores testemunhos da *possibilidade* da filosofia política no século XX. Como obra de filosofia política, *Direito Natural e História* tem uma dimensão (ou intenção) filosófica e uma dimensão (ou intenção) política. Aliás, esta interpretação acompanha de perto a insistência de Strauss no carácter político de toda a filosofia de inspiração socrática. Esta inferência não resulta apenas da constatação de a filosofia, por ser o desejo ou amor da sabedoria, ou a aproximação ao «conhecimento da essência todos os seres» ([8]), incluir, por maioria de razão, as «coisas políticas». A filosofia é, essencialmente, um modo de existência, que além disso, e segundo a razão da filosofia política clássica, se apresenta como a resposta por excelência à pergunta «qual é a melhor vida para o homem?», o que vale por dizer que é o modo superior de existência humana. Da perspectiva da filosofia política

([8]) A expressão aparece em Al-Fârâbî, *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, trad. francesa Olivier Sedeyn, Nassim Lévy (Paris: Editions Allia, 2002), I, §3.

clássica, e do pensamento de Strauss, o inquérito ao direito natural ou a investigação do que é, por natureza, não só justo, mas também bom e belo, tem na superioridade da vida filosófica o seu ponto central em torno do qual todas as demais reflexões gravitam. Ora a vida filosófica ou a vida «contemplativa» tem de se justificar a si mesma, pelo menos quando confronta outros modos de existência que reivindicam, com argumentos plausíveis, a sua respectiva superioridade. A confrontação com outros modos de existência força a defesa da vida filosófica a integrar uma reflexão englobante sobre a relação genérica da filosofia com a comunidade política, quer nas suas partes, quer como um todo. A reflexão sobre a relação da filosofia com a cidade ou com a comunidade política torna-se numa parte integrante da justificação da superioridade da vida filosófica sobre os restantes modos de existência. Do ponto de vista da filosofia, essa relação tem de ser marcada por um exercício fundamental de moderação ou de responsabilidade. E a responsabilidade da filosofia no confronto com a cidade produz uma certa atitude propriamente política, que com facilidade se associa a uma variante do conservadorismo, ou ao que Daniel Tanguay chamou «conservadorismo de conveniência» ([9]).

Em *Direito Natural e História*, Strauss segue constantemente esta abordagem. Mas o objecto de análise da obra não é só a vida filosófica, ou a possibilidade da filosofia, mas também o direito natural, ou a sua *possibilidade*. Enquanto tema de reflexão, o direito natural, ou o que é intrinsecamente justo, não é monopólio dos filósofos. De forma mais ou menos consciente, trata-se de um tema de primeira ordem na conversação que prossegue entre os cidadãos. É um assunto eminentemente político. Também por aí se compreende a intenção especificamente política de Strauss neste livro.

Direito Natural e História abre com o enunciado das palavras imortais da *Declaração da Independência* dos Estados Unidos da América proferidas em 1776. Daqui talvez seja possível concluir que a audiência *política* a que Strauss preferencialmente se dirige é constituída por patriotas, por leitores orgulhosos do seu país ([10]). Nos EUA, o

([9]) Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, (Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 2003), p. 160. Sobre este último ponto, ver também Thomas Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006), pp. 83-86; Bruno Maçães, «Leo Strauss: Entre a Filosofia e a Política» em *Pensamento Político Contemporâneo: Uma Introdução*, eds. João Carlos Espada, João Rosas (Lisboa: Bertrand, 2004).

([10]) Ver Pangle, *Leo Strauss*, pp. 15-18.

patriotismo está indissoluvelmente ligado à admiração, e até à reverência, pelo momento da sua fundação, e sobretudo pelos princípios políticos e morais que a ela presidiram[11]. O patriotismo assim entendido exprime a confiança em princípios cuja fundamentação filosófica foi radicalmente posta em causa pela filosofia política da fase mais tardia da modernidade. Por outro lado, o leitor patriota é também fortemente condicionado por uma consciência cívica aguda, pela preocupação com o bem da sua comunidade política, que, de um modo ou de outro, é associado à fidelidade e respeito pelos princípios consagrados no momento da fundação. Strauss parece ver neste tipo de audiência um aliado importante para a dupla tarefa de recuperar uma concepção verdadeira de direito natural e de justificar a superioridade da vida filosófica.

Recorrendo às categorias necessariamente simplificadoras do debate cívico, podemos dizer que, por temperamento e talvez também por convicção, este patriota está próximo do «conservador». E, nos nossos dias, o facto de o pensamento de Strauss aparecer sobretudo associado a um certo tipo de conservadorismo não se trata de uma mera coincidência, nem de uma apropriação absolutamente ilegítima. De facto, quando percebemos que a filosofia política de Strauss corresponde a uma revitalização da filosofia política clássica, não podemos subestimar a sua detecção de um certo «conservadorismo» dos clássicos. Em *Direito Natural e História*, Strauss observa que, *do ponto de vista das conclusões práticas*, Sócrates, o pai fundador da filosofia política clássica, era «muito conservador»; e na sua discussão de Burke, a grande referência intelectual do conservadorismo moderno, não se coíbe de afirmar que «o 'conservadorismo' de Burke está em pleno acordo com o pensamento clássico». Contudo, a intenção de Strauss começa a revelar-se quando essa mesma frase se completa. Strauss apressa-se a dizer que a interpretação de Burke do «conservadorismo» «preparou uma abordagem aos assuntos humanos que é ainda mais estranha ao pensamento clássico do que o 'radicalismo' dos teóricos da Revolução francesa».

Não faltou quem notasse que Strauss foi particularmente agressivo na sua crítica a três autores abordados em *Direito Natural e História*: Tomás de Aquino, Locke e Burke. Alguns chegaram mesmo a duvidar

(11) Ver Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 47 e comparar com Shadia Drury, «The Hidden Meaning of Strauss's *Thoughts on Machiavelli*», *History of Political Thought*, vol. VI, nº 3, 1985, p. 579.

que houvesse uma consonância rigorosa entre o ataque retórico e a apreciação substantiva do lugar que esses três autores ocupam na narrativa histórica que celebrizou Strauss. Não me parece que possamos ir tão longe, mas é necessário reconhecer o problema para que possamos compreender a intenção retórica ou política desta obra. Em última análise, a estratégia retórica de Strauss serve um propósito fundamental que visa rejuvenescer os aliados políticos do direito natural e dar-lhes uma orientação mais robusta e consciente, não só quando atendemos ao contexto particular da Guerra Fria, mas sobretudo à luz da «crise da modernidade», ou da «crise dos nossos tempos», ou da «crise do Ocidente». O que levou Strauss em ocasiões distintas e com motivos diferentes a atacar com severidade Tomás de Aquino, Locke ou Burke pode ser enunciado com simplicidade: a refundação política das opiniões favoráveis ao direito natural (por exemplo, as opiniões que se apegam a concepções objectivas e universais de justiça) e desfavoráveis aos excessos da modernidade (por exemplo, as opiniões que repudiam a obsessão contemporânea com a igualdade) não pode depender do pensamento de nenhum desses filósofos, pelos quais, de resto, Strauss retinha a maior admiração. Por razões diferentes e cada um à sua maneira, tanto Tomás de Aquino, como Locke e como Burke são de certo modo cúmplices da corrupção da concepção clássica, ou, por outras palavras, constituem etapas de afastamento relativamente à única concepção de direito natural que não está exposta a objecções insuperáveis.

O grande teórico medieval da lei natural, Tomás de Aquino, além de algumas referências em notas de rodapé, não merece mais de duas página de comentário num livro que, recorde-se, se ocupa da questão do direito natural. A crítica de Strauss a Tomás de Aquino não se esgota na repreensão do carácter alegadamente doutrinário ou deontológico da sua concepção da lei natural, particularmente visível quando contraposto à flexibilidade e moderação do direito natural dos clássicos. A acusação de doutrinarismo ou de deontologismo à concepção tomista da lei natural sublinha o seu carácter exaustivo e rígido quando comparado com o carácter minimalista da concepção da lei natural sustentada pelos filósofos medievais árabes e judeus. Nestes últimos pensadores, e em termos puramente filosóficos, a lei natural não era mais do que um conjunto mais ou menos flutuante de regras reguladoras da vida social e das relações humanas desenvolvidas pelo filósofo, em que a virtude da prudência era rainha e senhora. Se for aceite a primazia da vida contemplativa sobre a vida prática,

então uma tal concepção da lei natural, por paradoxal que pareça, não forçará o reconhecimento das leis racionais como moralmente vinculativas, e muito menos de validade universal(12).

Mas, na realidade, a crítica mais grave incide sobre o esforço global de síntese – ou, na opinião dos adversários do projecto tomista, de confusão – da fé com a razão, que regula a obra de Tomás de Aquino, e que, no entender de Strauss, desliza necessariamente para a subordinação da filosofia à teologia. A abordagem tomista aos problemas políticos e morais reflecte esse erro fatal. Assim, Strauss afirma que a concepção da lei natural do grande teólogo dominicano não é, em rigor, *natural*; isto é, os seus conteúdos, a sua obrigatoriedade e a sua universalidade não são apreensíveis pelo simples uso da razão. No entender de Strauss, a concepção tomista da lei natural está absolutamente dependente da teologia; está dependente, não só da teologia natural, mas da palavra revelada por Deus ou da teologia cristã, o que é o mesmo que dizer que depende do dogma. A ser *natural* ou puramente filosófica, a lei natural em Tomás de Aquino teria de conseguir justificar cada um dos seus preceitos sem recorrer a qualquer autoridade, quer de origem bíblica, quer de origem teológica, quer de origem tradicional. E nesse sentido, a concepção tomista da lei natural revela que nos seus fundamentos se entranhou uma indisponibilidade essencial para acompanhar a filosofia política clássica no seu ponto de partida: as opiniões pré-filosóficas. O patamar de apreciação da realidade é, desde logo, superior às opiniões pré-filosóficas, e, por isso, pode prescindir delas ou ignorá-las. Do ponto de vista da filosofia política clássica, é o mesmo que dizer que, quando fala da cidade e da vida política, a concepção tomista da lei natural adopta uma perspectiva que transcende desde logo e sempre a cidade e a vida política(13). Tal ruptura conduz inevitavelmente a um processo de despolitização, que é particularmente pernicioso se tivermos em conta a condição política do homem. Por outro lado, conduz também a uma transformação da filosofia, que, entre outras coisas, perde a sua consciência política. Neste aspecto crucial, a ruptura operada pela filosofia moderna está mais próxima da transformação cristã da filosofia política e do direito natural, em particular da transformação levada a cabo por Tomás de Aquino, do que as suas polémicas anticristãs fazem crer.

(12) Ver Clark A. Merrill, «Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy», *The Review of Politics*, vol. 62, nº 1, 2000, pp. 80, 82.
(13) *Ibid.*, p. 86.

É possível que Strauss tenha ampliado o contraste entre o direito natural clássico e o sistema tomista para alcançar na sua crítica aqueles seus contemporâneos que se identificavam como discípulos de Tomás de Aquino, os chamados «neo-tomistas». Por altura da publicação de *Direito Natural e História*, o neo-tomismo vivia o seu momento mais empolgante, sob o impulso de autores como Jacques Maritain, Étienne Gilson ou Heinrich Rommen. O neo-tomismo aparecia assim, aos olhos da direita política na Europa Ocidental, como uma alternativa plausível no esforço de superar as dificuldades políticas e intelectuais geradas pela «crise do Ocidente»(14). É igualmente provável que a crítica do tomismo desempenhe uma função historiográfica de grande relevo, a de apontar para as verdadeiras, mas esquecidas, «Luzes» medievais que irradiaram das obras de homens como Al-Farabi, Maimónides, Averróis, ou, já no mundo cristão, Marsílio de Pádua. Não só estes autores não procuraram construir sistemas dogmáticos, como cultivaram uma atitude de essencial abertura à filosofia pagã, o que lhes permitiu manter intactas todas as tensões problemáticas que emergem com o desenvolvimento da consciência filosófica da realidade.

Ao longo da sua carreira, Strauss por várias vezes sugeriu que a compreensão plena da filosofia política clássica não seria possível sem a sua prévia descristianização, isto é, retornar aos clássicos significava estar disposto a aprender com Platão e com Aristóteles dispensando a interpretação e o comentário cristãos, que, afinal de contas, haviam constituído a grande correia de transmissão do pensamento antigo no Ocidente. Neste entendimento, a tradição aristotélica-cristã em geral, e a tradição aristotélica-tomista em particular, foram menos uma transmissão fiel do que uma deformação que ocultou o significado autêntico da filosofia aristotélica. Ora, segundo Strauss, foi a obra dos outros mestres muçulmanos e judeus da Idade Média (os *falâsifa*), e não tanto a tradição cristã, que o recomendou à apreciação da sabedoria dos antigos. Foi nessa outra Idade Média que a verdadeira tradição aristotélica (e platónica) sobreviveu. Por outro lado, a síntese tomista da fé com a razão, e, com efeito, todas as tentativas de conciliação da fé com a razão, da teologia com a filosofia, de Jerusalém com Atenas, apenas servem para deixar na penumbra, ou para impe-

(14) Ver Thomas G. West, «Thomas Aquinas on Natural Law: A Critique of the 'Straussian' Critique», comunicação apresentada no congresso anual da *American Political Science Association*, 31 de Agosto de 2006, em Filadélfia; Steven J. Lenzner, «Strauss's Three Burkes: The Problem of Edmund Burke in Natural Right and History», *Political Theory*, Vol. 19, No. 3, 1991, p. 377.

dir a articulação cristalina daquele que possivelmente é o problema mais fundamental na obra de Strauss, o chamado «problema teológico-político». E, como já salientei, o esforço de conciliação degenera forçosamente na subordinação de uma das partes à outra. Sobre este aspecto muito específico e bem circunscrito, não estaremos muito longe da verdade se dissermos que Strauss seguiu Espinosa nessa tarefa de separação, não sem também herdar alguma da intransigência que caracterizava a obra do autor do *Tratado Teológico-Político*.

Na visão de Strauss não foi por acaso que o cristianismo representou uma ameaça maior à integridade da filosofia em comparação com o islamismo ou com o judaísmo. É que o cristianismo foi, desde sempre, mas sobretudo na era da Escolástica, uma religião, por assim dizer, muito mais filosófica do que as outras religiões do Livro. Precisamente por ter sido sempre reconhecida e acolhida pelo cristianismo como uma faculdade fundamental na compreensão da «doutrina sagrada», a razão humana, a filosofia, entregou-se facilmente à sua apropriação pela teologia e pela fé. Já nas tradições judaica e islâmica, a razão e a filosofia gozavam de um estatuto «precário», e desde o início foram objecto de profunda desconfiança. Mas paradoxalmente esta inferioridade de estatuto da filosofia nos círculos «oficiais» do mundo islâmico e judaico, e que a obrigou a passar à clandestinidade, salvou a sua pureza e integridade. No mundo medieval cristão, as honras recebidas pela filosofia justificavam a «supervisão eclesiástica» que sempre a sujeitou, ao passo que nos lugares onde a filosofia provocava as maiores suspeitas o seu carácter «privado» impôs-se em virtude das circunstâncias, e essa clandestinidade salvou-a da pesada «supervisão eclesiástica», preservando assim a sua «liberdade interior»(15). É difícil confirmar, como alguns pretendem, que se depreende da tese de Strauss a conclusão surpreendente segundo a qual as sementes do ímpeto ideológico moderno teriam sido lançadas pela filosofia medieval cristã. Mas não é difícil perceber que, na leitura de Strauss, o direito natural segundo a doutrina cristã ou tomista padece de dificuldades muito sérias e reflecte uma interpretação defeituosa da cidade e do homem.

Em *Direito Natural e História*, Strauss dedica a Locke metade do seu capítulo sobre o direito natural moderno. Apesar de identificar na escrita de Locke um traço que também partilhava e que reflec-

(15) Ver Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), pp. 17-21.

tia uma preocupação genuinamente filosófica, nessa secção Strauss avança uma crítica violentíssima à filosofia política do autor dos *Dois Tratados do Governo Civil*. A obra de Locke estava de forma evidente ligada à fundação americana, e, por isso, ao patriotismo americano. Mas sobretudo indicava um modelo de sociedade e uma interpretação da vida humana que, apesar de aparecerem à consciência comum quase espontaneamente como o contra-modelo da ameaça comunista (ou nacional-socialista), e apesar de se basear numa concepção de justiça natural, não podiam constituir uma alternativa. Pois ao redefinir radicalmente e com o auxílio de Hobbes, o sentido da justiça natural, conduzia de forma mais ou menos inadvertida às maleitas dos «nossos tempos», o positivismo e o historicismo, até porque expunha a concepção do direito natural às críticas devastadoras do historicismo dos séculos XVIII e XIX, e abria o caminho para o reducionismo do positivismo dos séculos XIX e XX.

Dentre as interpretações que Strauss oferece dos filósofos modernos (Hobbes, Locke, Rousseau e Burke), a de Locke foi talvez a mais criticada pelos estudiosos da história do pensamento político. Em si, não é um facto surpreendente. É que a interpretação de Strauss visa refutar de uma vez por todas a interpretação «aceite» – a interpretação consagrada pelos estudiosos do século XX – de Locke. O esforço de Strauss não se explica por um afã de originalidade. A nova orientação interpretativa visa principalmente rejeitar a sugestão da interpretação «aceite» segundo a qual através do pensamento de Locke se chega a uma conciliação isenta de tensões entre o «liberalismo» de Locke, o cristianismo (ou a fé, ou a palavra revelada), e a antiga tradição do direito natural, isto é, que existe um percurso intelectual mais ou menos linear, ou uma transmissão sem grandes sobressaltos, que parte da concepção estóica do direito natural, depois passa pela Patrística e pelo tomismo, até chegar a Locke. Ora a ideia de uma continuidade essencial na tradição do direito natural, e que era parte integrante de uma certa narrativa da história do direito natural, obscurecia dois factos fundamentais: primeiro, o de Locke escrever com base numa ruptura radical com o pensamento clássico e medieval, e de contribuir para um entendimento do direito natural inteiramente distinto da concepção clássica e também da medieval; segundo, o de Locke escrever de acordo com um «princípio» basilar que inclusivamente caracterizava a sua própria vida, isto é, Locke escreveu sempre dominado por uma «cautela» que o obrigou a esconder os seus princípios mais cho-

cantes e revolucionários por detrás de uma prosa que à superfície indiciava ortodoxia e respeito pela tradição.

Pode-se especular se Strauss, na secção sobre Locke, pretendia voltar a dirigir-se ao patriota americano que procurou cativar logo na primeira página da obra. Se assim for, então podemos prosseguir a especulação dizendo que Strauss procurava impedir que o patriota americano, fiel ao regime político instaurado pelos «pais fundadores», o identifique exclusivamente com os princípios lockeanos, que, além de estarem afinal muito mais próximos dos nomes «justamente vilipendiados» de Hobbes e de Espinosa do que a interpretação comum supunha, deslizam para o culto da individualidade e da «tolerância» e para a obsessão com os propósitos económicos. Segundo Strauss, todas essas consequências constituíam preocupações morais potencialmente adversas à ideia clássica de direito natural(16). A tese de Strauss segundo a qual Locke continuou no essencial a obra de Hobbes incomodou muitos historiadores. As diferenças entre um e outro eram por demais evidentes, e o recurso a uma leitura «entre as linhas» não só era inaceitável, como não podia eliminar a evidência textual. Mas Strauss insistia nos superiores méritos de uma análise comparativa que contrapusesse, de um lado, os antigos (e, neste caso, também os medievais cristãos) e, do outro, os modernos. Isto é, diante do horizonte alargado da tradição da filosofia política do Ocidente, as diferenças entre Hobbes e Locke, em especial as de natureza política ou constitucional, embora não pudessem ser ignoradas, empalideciam quando comparadas com as suas semelhanças.

A transição brusca para a era moderna corporiza-se em Hobbes, ou pelo menos tem em Hobbes o seu exemplo mais nítido. Assim que se apuram os pontos que dois autores têm em comum, percebe-se que a modernidade de Locke acompanha de muito perto a ruptura com o pensamento pré-moderno que Hobbes consumou. E num contraste sinóptico com a doutrina pré-moderna do direito natural podemos dizer que Locke herdou de Hobbes a concepção do estado de natureza como um estado pré-político, a prioridade dos direitos sobre os deveres, a transformação do direito natural numa «lei natural pública» universal, o «hedonismo político» ou o «abaixamento» da exigência dos preceitos morais. Estes pontos comuns são mais decisivos do que as inegáveis diferenças entre os autores. Por conseguinte, Locke, bem

(16) Comparar com George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (Nova Iorque: Basic Books, 1976), pp. 187, 226. Nash observa que nos anos 50 e 60, nalguns sectores da direita americana, «Locke era explicitamente considerado como uma espécie de santo padroeiro».

como a interpretação do regime americano que reivindica a hegemonia dos princípios lockeanos, continuam a obra de Hobbes, ou, por outras palavras, Locke é um dos protagonistas da «primeira vaga da modernidade». Em contrapartida, Strauss procurava que o patriota descobrisse e compreendesse a nobreza dos elementos do regime moderno americano que são devidos às suas origens pré-modernas. Embora a «teoria» do regime liberal democrático dos tempos modernos seja filha da filosofia moderna, ao contrário do comunismo e do fascismo, «recolhe um apoio poderoso de um modo de pensar a que de forma alguma se pode chamar moderno: o pensamento pré-moderno da nossa tradição ocidental»(17). No fundo, isso significa impedir que os princípios reverenciados conduzam o patriota americano ao mesmo impasse que caracteriza o «liberal generoso».

Por fim, Burke. A tese de Strauss sobre o significado histórico da obra de Burke também não evitou a controvérsia. O propósito político que subjaz à crítica straussiana de Burke também se percebe pelo facto de se tratar de uma crítica «conservadora» – em nome do «conservadorismo» dos clássicos e da possibilidade do direito natural – a um pensador cujos discípulos e inimigos quase universalmente concordam em atribuir o título de fundador do conservadorismo moderno. Se o historicismo acaba por ser a negação da possibilidade de uma concepção coerente e universal do direito natural, e se Burke é apresentado como um dos grandes responsáveis intelectuais pela «descoberta da História», ou pela «viragem para a História», ou pela rejeição da validade de padrões transcendentes ou trans-históricos na apreciação da vida política e moral dos homens, então não custa perceber por que é que a interpretação de Strauss provocou controvérsia. E se Strauss teve a oportunidade de voltar a escrever sobre Tomás de Aquino(18) e Locke(19), o mesmo não veio a acontecer com Burke – com a excepção de algumas observações dispersas. Por outras palavras, no caso de Burke é muito mais difícil alegar que não se trata da última palavra de Strauss sobre o assunto do que em Tomás de Aquino e, ainda que improvavelmente, em Locke.

(17) Strauss, «The Three Waves of Modernity» em *Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), p. 98.

(18) Ver «Natural Law», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills (Londres: Crowell Collier and Macmillan, 1968), reimpresso em *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983).

(19) Ver «Locke's Doctrine of Natural Law", *American Political Science Review*, vol. 52, 1958.

No início da secção, Burke é apresentado como um restaurador de pelo menos algumas inclinações da filosofia política clássica, e até como um discípulo fiel da Escolástica medieval e tardia, isto é, de Tomás de Aquino, de Hooker ou de Suarez. Strauss nota ainda que Burke restaurou a distinção aristotélica entre teoria e prática, e, à primeira vista, fê-lo num espírito impecavelmente aristotélico, pois a prudência é devolvida ao pódio das virtudes do político ou do estadista, e as circunstâncias concretas do âmbito da decisão política recuperam a sua crucial importância. O primado da prudência enquanto virtude do estadista é ainda mais assegurado com a afirmação do poder do acaso ou da fortuna. Assim, dir-se-ia pelos primeiros parágrafos da secção dedicada a Burke que o orador irlandês rejeitou a abordagem doutrinária e abraçou a interpretação aristotélica da flexibilidade da prática do homem de Estado. Mas, à medida que Strauss avança na sua análise do pensamento de Burke, vão emergindo numa cadência imparável diferenças marcantes entre a posição burkeana e a filosofia política clássica. Porquanto o seguimento da crítica de Strauss consiste na demonstração de que, apesar de uma aparente sintonia com os clássicos, na realidade o pensamento de Burke acabou por levar a filosofia política moderna ao seu ponto historicista de não-retorno, não obstante a sua intenção prática ter sido bem diferente. Afinal, o que soava a uma distinção de inspiração aristotélica entre teoria e prática, revelava um anti-intelectualismo nada aristotélico; o que parecia ser a consideração saudável, isto é, clássica, do papel do acaso ou da fortuna nos assuntos humanos, acabava por deslizar para a defesa da realidade actual ou para a negação de um ponto de transcendência no qual, por assim dizer, a razão humana se pudesse pendurar e julgar a realidade concreta. Mais, a distinção especificamente moderna entre teoria e prática, que inicialmente indicava o retorno à «perspectiva tradicional das limitações essenciais da teoria em contraposição à prática ou à prudência», «afasta-se da tradição aristotélica», ou é «radicalmente diferente da distinção feita por Aristóteles», porque «deprecia a teoria e, em particular, a metafísica». O resultado desta dinâmica não foi simplesmente a suspeita anti-filosófica da razão, mas o obscurecimento da prática: «Ao se converter no supremo tema da filosofia, a prática deixou de ser prática propriamente dita». Numa carta a Eric Voegelin escrita antes da publicação de *Direito Natural e História,* Strauss apresentou o problema de uma maneira notável pela sua simplicidade: «Se não estiver redondamente enganado, a raiz de toda a obscuridade moderna desde o século XVII reside no obscurecimento da diferença entre a teoria e a práxis, um obscurecimento que primeiro conduz à redução da práxis à teoria (esse é o significado do chamado racionalismo) e, depois, como retaliação, na rejeição da teoria em nome de uma práxis que já não é inteligível enquanto práxis». Por conseguinte, segundo Strauss, as semelhanças de Burke com Cícero são menos ilustrativas do que aquilo que os divide. Mais do que Cícero, Burke «anuncia Hegel».

Do ponto de vista do desígnio político de *Direito Natural e História,* esta crítica é ainda mais embaraçosa porque sugere a cumplicidade inadvertida de Burke com aspectos políticos e morais centrais do pensamento especificamente moderno. Nas palavras de um discípulo de Strauss, Burke «é tão 'conservador' ou 'aristocrático' quanto um liberal pode ser sem deixar de ser 'liberal'» ([20]). Por outras palavras, com a crítica de Burke, Strauss parece tentar alertar para as insuficiências e problemas da posição política a que, com um abuso semântico que nestas matérias é sempre inevitável, podemos chamar «liberalismo de direita» ou «liberalismo conservador». Por outro lado, a crítica burkeana da razão, ou o seu anti-intelectualismo, aparece como um contributo desastroso para o culminar da «crise da modernidade» ou da «crise do Ocidente» na medida em que esta também pode ser identificada com a crise do racionalismo e até com a apologia do irracionalismo.

A crítica de Strauss pode parecer exagerada, e até injusta. Houve quem dissesse que, em certos momentos da última secção de *Direito Natural e História,* Strauss «propositadamente» não fez inteira justiça a Burke. Como especulação é interessante, embora a respectiva demonstração tenha as suas dificuldades. Mas abre caminho para a interpretação da função política de *Direito Natural e História,* que, apesar da admiração genuína que Strauss nutria por Burke, aponta para a desmobilização da «direita política» em torno da sua figura, ou das suas ideias mais características. Em termos políticos, a «crise da modernidade» ou a «crise do Ocidente» não tem um adversário à altura no conservadorismo tradicionalista de um Russell Kirk ([21]).

III

Strauss é sobretudo conhecido pelo seu trabalho na história da filosofia política, o que vale por dizer que é sobretudo reconhecido como

([20]) Pierre Manent, *Les libéraux,* 2 vols. (Paris: Hachette, 1986), vol. II, p. 10.

([21]) Lenzner , «Strauss's Three Burkes», pp. 373, 377. É Lenzner quem refere Russell Kirk como exemplo.

historiador. Mas o trabalho histórico em Strauss tem um valor que deve ser, mais do que qualquer outra coisa, «propedêutico». O confronto da vida filosófica com as dificuldades «naturais» do filosofar corresponde no essencial à alegoria da caverna de Platão. O filósofo tem de superar essas dificuldades para poder sair da caverna, isto é, para poder superar o carácter infinitamente contraditório das opiniões, para poder libertar-se do presente. Mas a condição do homem moderno não é, em rigor, exactamente idêntica à dos prisioneiros acorrentados descritos por Sócrates na *República*. Ou melhor, o homem moderno, filho da religião revelada, da filosofia moderna e da reacção da filosofia moderna à religião revelada, vive numa «segunda caverna», «mais profunda» do que a que limitava o homem grego. No caminho de abandono da caverna rumo à luz, as nossas dificuldades são, portanto, mais intrincadas do que as dificuldades experimentadas pelos discípulos de Sócrates, pois às dificuldades «naturais» do filosofar a condição moderna acrescenta dificuldades, por assim dizer, artificiais, que em parte decorrem do esquecimento das primeiras. É fundamentalmente por essa razão que precisamos de aprender com os mestres do passado, porque, como não vivemos desde logo na primeira caverna, mas numa «segunda caverna» «mais profunda», não podemos contar apenas com o nosso próprio esforço para chegar à luz(22). É com base nesse diagnóstico que Strauss faz a seguinte afirmação espantosa: «Longe de ser apenas mais uma dentre os inúmeros temas da ciência social, é a história da filosofia política, e não a lógica, que acaba por se revelar como a investigação dos pressupostos da ciência social»(23).

Ora, no momento actual esse trabalho «propedêutico» goza de condições inéditas porque a «crise da modernidade» definitivamente anunciada por Nietzsche, e depois por Heidegger, é também o fim da «tradição». Com o fim da «tradição» as suas raízes podem ser expostas a uma luz cuja claridade não tem precedentes. O fim da «tradição» é também o fim da «autoridade», em particular da «autoridade» que regula o conhecimento da filosofia no seu estado mais puro, isto é, da filosofia que articula os problemas fundamentais, a filosofia socrática. E é através do conhecimento autêntico das raízes da tradição – que não dispensa a compreensão do início da tradição filosófica do Ocidente como esse primeiro momento se compreendeu a si mesmo, isto é, sem a intrusão da tradição que se edificou sobre esse primeiro momento – que podemos iniciar o caminho rumo à luz, porque só assim retomaremos a nossa «ignorância natural» e, com ela, o contacto com a realidade ou com a natureza. No contexto de *Direito Natural e História*, isso significa que só com a «crise da modernidade», que, recordemos, foi provocada pelo aparecimento e triunfo do historicismo, é que podemos tentar «compreender a filosofia não-historicista de uma forma não-historicista» e «compreender o historicismo de uma forma não-historicista». Para tal é necessário regressar aos filósofos da antiguidade. Numa carta a Karl Löwith, Strauss escreveu: «Não é possível superar a modernidade com meios modernos, mas apenas na medida em que também somos ainda seres naturais dotados de entendimento natural; mas, para nós, o modo de pensar do entendimento natural perdeu-se, e as pessoas simples como eu e como outros semelhantes a mim não são capazes de o recuperar pelo seu próprio esforço: tentamos *aprender* com os antigos»(24).

Aprender com os antigos não é uma escolha óbvia. Pode não ser útil. Pode nem ser sequer possível. Aprender com os antigos implica remover os obstáculos mais formidáveis à utilidade ou à possibilidade dessa tarefa. A «crise da modernidade» gerara vários desses obstáculos, eloquentemente expressos por alguns dos maiores pensadores da contemporaneidade de Strauss. Em *Direito Natural e História* três grandes pensadores projectam a sua sombra sobre quase todas as páginas. A nitidez das sombras não deixa margem para dúvidas, mas nem por isso (ou talvez por causa disso?) Strauss menciona os seus respectivos nomes. Esses três grandes pensadores com quem Strauss manteve um diálogo mais ou menos explícito e permanente durante toda a sua vida académica são Martin Heidegger(25), Carl Schmitt e Alexandre Kojève(26).

(22) Strauss, «Review of Julius Ebbinghaus, *On the Progress of Metaphysics*» em *The Early Writings*, p. 215. Ver também «How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*» em *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), pp. 154-157.

(23) Strauss, *The City and Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 10.

(24) Citado em James F. Ward, «Political Philosophy and History: The Links Between Strauss and Heidegger», *Polity*, vol. 20, nº 2, 1987, p. 289.

(25) Sobre o efeito avassalador que Heidegger provocou no jovem Strauss quando este assistiu pela primeira vez a uma das suas aulas, ver «An Introduction to Heideggerian Existentialism» em *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas Pangle (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 27-29. Uma frase resume essa impressão que jamais abandonaria Strauss: «Heidegger é o único grande pensador do nosso tempo».

(26) No caso de Schmitt e Kojève houve, com efeito, um diálogo no sentido literal do termo. Como Heinrich Meier demonstra, Schmitt encontrou uma forma extraordinariamente subtil de responder às críticas apresentadas por Strauss na sua recensão de *O Conceito do Político* (ver Heinrich Meier, *Leo Strauss and Carl Schmitt: The Hidden Dialogue*, trad. inglesa J. Harvey Lomax [Chicago: The University of Chicago Press,

Schmitt está muito presente nas páginas sobre Weber, pois, em certos momentos cruciais, a crítica de Strauss ao autor de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* acompanha a crítica de Schmitt a Kelsen; está presente nas páginas dedicadas a Hobbes (naturalmente), em particular na atribuição a Hobbes do título de fundador do liberalismo; está presente nas referências a Maquiavel (sem surpresa); e (de modo inesperado) nos parágrafos em que Strauss apresenta uma proposta de solução para a aparente confusão a que Aristóteles sujeita o direito político e o direito natural, em particular quando a concepção de direito natural em Aristóteles é assimilada, não a «proposições gerais», mas a «decisões concretas», e é enquadrada nas situações de «guerra» ou outras em que a «salvação pública» está em risco. O recurso abundante ao contraste entre o estado de excepção e o estado de normalidade, e a ponderação do seu respectivo estatuto ontológico, são respostas (e perguntas) a Schmitt. Por outro lado, detecta-se a presença de Kojève sempre que Strauss contempla as consequências finais ou extremas da modernidade, isto é, sempre que se aborda o tema schmittiano da despolitização, da promessa da paz perpétua que exige um Estado mundial; sempre que Strauss aborda com vigor crítico o desejo moderno mais ou menos consciente de realizar o fim da história e gerar o último homem; e, sobretudo, quando discute a viabilidade da filosofia em articulação com o historicismo que se revê num momento absoluto da história em que o homem finalmente se torna *sábio*. Por outras palavras, em todos os momentos mais ou menos hegelianos de *Direito Natural e História*, Strauss tem em vista o homem que mais completamente assimilou as teses historicistas, que encarnava a mais bela síntese de Hegel e Heidegger, e que trabalhava activamente no mundo para que a história humana atingisse o seu desfecho.

Mas *Direito Natural e História* não deve ser lido como uma simples resposta de Strauss aos três autores mencionados. É indubitável que contém algo a que se pode chamar a resposta de Strauss a Heidegger, a Schmitt e a Kojève, provavelmente por esta ordem decrescente de importância. Contudo, o livro é também uma forma de homenagem

1995]). O diálogo praticamente contínuo entre Strauss e Kojève está documentado no volume *On Tyranny*, eds. Victor Gourevitch, Michael S. Roth (The Free Press, 1991). O estudo sobre o diálogo de Xenofonte, *Hierão*, provocara a resposta de Kojève num ensaio intitulado «Tirania e Sabedoria», a que seguiu uma réplica de Strauss. O volume também inclui a correspondência entre ambos os autores. Por fim, recordemos apenas que Kojève mantinha uma correspondência mais ou menos regular com Schmitt.

e de integração no pensamento de Strauss daquilo que aprendeu com cada um deles. Nesse aspecto, o próprio título da obra, por exemplo, sugere com elegância o carácter complexo da relação intelectual de Strauss com Heidegger.

Strauss viu na filosofia de Heidegger a mais poderosa manifestação do intelecto humano no século XX. Viu em Heidegger alguém que «confrontou o problema». Mas não deixou de apontar à filosofia heideggeriana um defeito nem de vislumbrar nela uma ameaça. O defeito consistia na gritante ausência do político na filosofia de Heidegger. Nem a política, mesmo no sentido mais lato da palavra, nem o domínio político, têm alguma correspondência na descrição proposta por Heidegger da estrutura da existência humana. Tal era simultaneamente o sintoma e o efeito de uma abordagem algo desadequada aos problemas humanos. Isso não quer dizer que a filosofia de Heidegger seja absolutamente apolítica, mas tão-só que a condição política do homem não é aí objecto de investigação filosófica, nem fornece um ponto de apoio para perceber a articulação da estrutura da existência humana e da sua relação com o «mundo». Ora Strauss nunca subestimou o lugar do político.

No seu comentário crítico a *O Conceito do Político*, Strauss não se inibira de saudar Schmitt pela sua reafirmação do político contra a despolitização liberal([27]). Mas também alertara que a reafirmação do político não podia depender de uma «decisão». O político desvanecia-se porque o tipo de «alma» ou o tipo humano produzido pela «crise da modernidade» era-lhe fundamentalmente avesso. E sobretudo a reafirmação do político requeria um horizonte filosófico que transcendesse em muito o pensamento político moderno de Hobbes ou de Maquiavel. Só regressando a Platão seria possível recuperar esse horizonte. A abordagem socrática aparecia como uma alternativa plausível, até porque a filosofia socrática é sempre filosofia política. Dizer que a filosofia é sempre filosofia política não significa que a filosofia esteja politizada, nem que esteja ao serviço da política ou da cidade. A filosofia politizada, a filosofia como «arma» ou como «instrumento» é apanágio da modernidade ansiosa por transformar a cidade e até o mundo. Ao contrário do que por vezes se supõe, o retrato invertido da filosofia política socrática não é a duvidosa sabe-

([27]) Ver «Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*» em Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. inglesa J. Harvey Lomax (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 83-107.

doria dos sofistas, mas a filosofia politizada que degenera na ideologia. E dizer que a filosofia socrática é política também não se reduz à identificação de um objecto de estudo. A filosofia política socrática examina a política, isto é, uma parte do todo, sem se fechar ao todo.

Significa isso, então, que a filosofia política só é possível uma vez adquirido o conhecimento do todo do qual o político é uma parte? Talvez não. Porquanto a filosofia política procura o conhecimento pleno da esfera política, e esta é inteiramente inteligível. É inteiramente inteligível porque os seus «limites», enquanto limites de uma parte do todo, podem ser inequivocamente delineados pela investigação filosófica mesmo na ausência do conhecimento das outras partes e do todo(28). Esta seria uma resposta possível. Mas não estará completa se não for complementada com o que dissemos anteriormente: a política é uma parte do todo que não se fecha ao todo, na medida em que os seus elementos naturais, as opiniões, apontam para algo que transcende a política. Ou, dito de outra maneira, o exame filosófico das opiniões que convivem na cidade obrigam o pensamento a transcender o domínio da política. Por outro lado, a filosofia política socrática mantém bem distintas a filosofia e a política, ou a cidade, ou a caverna. Procura estabelecer uma relação entre ambas que preserve tanto quanto possível as suas respectivas pretensões ou exigências. Sobretudo, procura estabelecer uma relação que proteja uma da outra porque os «interesses» da filosofia não são necessariamente os mesmos da cidade. Do ponto de vista da cidade, a actividade filosófica, a tentativa de substituir as opiniões por conhecimento, o que implica pôr essas opiniões em questão, representa sempre uma subversão. Logo, a filosofia política socrática é também uma defesa política da filosofia.

Heidegger, ao criticar a fenomenologia de Husserl, propusera o regresso às *pragmata*. Segundo Strauss, tal recomendação ignora que as «coisas primeiras» são as coisas primeiras «para nós», isto é, que no espírito da filosofia socrática toda a investigação filosófica começa com as opiniões, esses «fragmentos» ou «vestígios» da verdade. As opiniões pré-teóricas ou pré-filosóficas são o ponto de partida da investigação filosófica porque reflectem a experiência imediata do mundo. Daí que a filosofia tenha um carácter político, porque começa com o confronto e exame das opiniões sobre as coisas. A filosofia

(28) Stewart Umphrey, «Natural Right and Philosophy», *The Review of Politics*, vol. 53, nº 1, 1991, p. 25.

visa, então, substituir de modo gradual ou dialéctico as opiniões na sua parcialidade e insuficiência pelo conhecimento das coisas. É por isso que esta dialéctica tem o carácter de uma subida, de uma escalada ou de uma ascensão: do imperfeito, parcial, confuso, insuficiente para o perfeito, total, claro e pleno. Mas, por esta perspectiva, a questão fundamental, ou talvez mais rigorosamente, a questão *primeira* já não será a questão do «Ser», mas a questão do «direito» ou do que é justo e bom por natureza, ou talvez até a pergunta «como devo viver? Qual a melhor vida para o homem?».

Já a ameaça que a filosofia heideggeriana representava incidia sobre a viabilidade da filosofia. No plano do diagnóstico da falência da modernidade, Heidegger fora insubstituível, mas Strauss tinha sérias dúvidas quanto às recomendações do filósofo da Floresta Negra para a superação do niilismo e da «crise da modernidade». A exortação à «resolução», a confrontação com o *Ereignis*, o «desprezo pela razoabilidade», não só alimentava extremismos políticos de determinada estirpe, como punha em questão a própria filosofia. Depois de Heidegger, era a viabilidade da filosofia entendida como a descoberta e articulação da natureza que estava posta em causa. Heidegger, ou o historicismo radical, recusava como dogmática e ocultadora a tese que sustentava que o todo em si mesmo é o todo inteligível, e que, como a condição de inteligibilidade reside na permanência e na imutabilidade, o todo inteligível é permanente e imutável. Se para os clássicos «ser» é «ser sempre», já a compreensão da historicidade da vida humana mostra que o putativo «todo natural» não é imutável – transforma-se no tempo –, nem é inteligível – é misterioso e incompleto. Além disso, dado que a filosofia pressupõe um «horizonte absoluto» ou «natural», a negação da existência desse «horizonte absoluto» ou «natural» torna a «filosofia no sentido pleno do termo impossível». O «historicismo radical» avançava que todos os «horizontes» são históricos e, por isso, mutáveis. Mas esses horizontes históricos do pensamento correspondem às várias «cavernas» em que a humanidade viveu e viverá no futuro. Assim, a própria ideia de um «horizonte absoluto» ou «natural» não passa de uma ilusão provocada pela incapacidade – ou pela falta de coragem – de confrontar a essencial temporalidade da existência e do pensamento. O «historicismo radical» negava à filosofia a possibilidade de responder perante si mesma. Por maioria de razão, o «historicismo radical» negava que houvesse direito natural. Mas, segundo Strauss, a interpretação heideggeriana da origem da tradição filosófica ocidental, isto é, de Platão e do «proble-

ma de Sócrates», não está isenta de dificuldades. Al-Farabi, o grande filósofo árabe do século IX, apresentou a Strauss um outro Platão que em aspectos fulcrais divergia do Platão heideggeriano. Foi a leitura de Platão por Al-Farabi que, no espírito de Strauss, lançou as bases do princípio de uma resposta ao desafio de Heidegger. Era como se Strauss fizesse a incrível admoestação a Heidegger de que este não lera Platão de forma suficientemente radical, ou que não levara suficientemente a sério a possibilidade de regressar a Platão.

Tal admoestação era legitimada pelo facto de Strauss estar convicto de que era possível compreender um autor do passado tal como ele se compreendera a si mesmo, e que na verdade só essa possibilidade, só essa tentativa, nos dá a abordagem genuinamente filosófica a um livro antigo. Heidegger, como se sabe, rejeitara explicitamente essa possibilidade. De resto, regressar a Platão seria perpetuar a tradição metafísica – que, segundo Strauss, não pode começar em Platão porque nas suas obras não há uma doutrina metafísica definitiva – e o concomitante «esquecimento do Ser». Mas, sobretudo, Strauss aprende com as «Luzes medievais» de Maimónides e Al-Farabi – e também com um autor tão improvável como Lessing – a distinção entre os ensinamentos exotéricos e a mensagem esotérica que coexistem nas grandes obras filosóficas, e que só se torna clara ao leitor paciente e genuinamente atento. Essa paciência e essa atenção só podem provir de um intenso desejo de sabedoria. Por a modernidade tardia ter esquecido a arte da escrita que resulta de uma reflexão central sobre a relação entre a filosofia e a política, as interpretações da tradição filosófica do Ocidente que gerou eram a vários títulos problemáticas. Pela mesma razão, as várias concepções de filosofia política e das suas tarefas, que decorriam das respectivas interpretações da tradição filosófica ocidental, teriam de ser necessariamente defeituosas. Todavia, a filosofia política moderna nasceu também da insatisfação com as inconfundíveis concepções da moral e da política avançadas pela filosofia política clássica. A sua vontade de construir um mundo diferente, e a crença fundamental na possibilidade de construir esse mundo diferente, acarretavam a transformação das condições que justificavam a arte da escrita esotérica. A politização da filosofia e a conciliação da filosofia com a cidade já não se associam com tanta evidência à necessidade do esoterismo, pelo menos quando comparadas com o entendimento clássico que insistia no carácter privado e retirado da actividade filosófica e na essencial perigosidade da relação da filosofia com a cidade.

A crítica de Strauss ao «historicismo radical» serve dois propósitos. O primeiro consiste na tentativa de demonstração de que há um horizonte não-historicista ou trans-histórico dentro do qual se articulam os problemas fundamentais. Por outras palavras, o primeiro propósito visa contradizer a tese da historicidade de todo o pensamento humano. Mas o segundo propósito é mais dócil para as teses do «historicismo radical». Strauss procede a uma espécie de teste que valide a robustez da sua tese segundo a qual a tarefa da filosofia consiste na articulação dos «problemas fundamentais» e das «alternativas fundamentais». Por outras palavras, Strauss pretende mostrar que o seu entendimento da filosofia céptica ou «zetética» resiste à crítica do «historicismo radical», o que vale por dizer que essa crítica não pode ser ignorada, e que é, ou porque é, pelo menos em parte, verdadeira. Ao que parece, essa é a única posição filosófica não-historicista, e até anti-historicista, capaz de resistir à crítica do «historicismo radical».

Para Strauss, a pergunta «o que é o direito natural?» não deve ser confundida com a pergunta «o que é a lei natural?». É verdade que ambas pressupõem a ideia de «natureza», mas a ideia de «natureza» foi descoberta pelos Gregos em contraposição não só a «arte», mas principalmente a *nomos*, isto é, a lei ou o costume ou a convenção. Nesse sentido, a concepção de uma «lei natural» (*nomos tês physeos*) «é uma contradição nos próprios termos» (29). A descoberta da natureza solicita a procura do «direito natural» (*physei dikaion*), ou do que é «recto ou justo por natureza», ou do que é intrinsecamente bom, justo e correcto (30). Convém sublinhar que a palavra inglesa «*right*» é muito abrangente, podendo designar direito, certo, recto, correcto, justo, talvez até bom, assim como «*wrong*» designa torto, errado, incorrecto, injusto, talvez até mau. Assim, o significado que Strauss atribui à expressão «*natural right*» pode ser traduzido genericamente por «direito natural» desde que esta expressão seja entendida, não no sentido especificamente moderno que indica um conjunto de direitos subjectivos, nem como um sistema fechado de normas morais que se podem inferir de princípios metafísicos, mas antes como o que de-

(29) Na obra de Platão, a expressão «lei natural» aparece apenas por duas vezes, e nessas duas ocasiões a expressão nunca designa a ideia socrática de «direito natural». Ver Ernest L Fortin, «Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law», *Collected Essays*, ed. Brian J. Benestad (Lanham: Rowman & Littlefield, 1996), vol. II: *Classical Christianity and the Political Order. Reflections on the Theological-Political Problem*, p. 200.

(30) Strauss, «Natural Law», p. 138.

corre da investigação racional do que é recto ou justo por natureza, ou do que é intrinsecamente bom, justo e correcto.

A confusão da ideia de «lei natural» com a de «direito natural», assim como a confusão entre os vários sentidos que historicamente se atribuíram a esta última expressão, constitui um obstáculo filosófico de primeira ordem na tarefa de superar o positivismo, o historicismo e o relativismo da nossa era. A história da filosofia política europeia, ou, mais rigorosamente, os seus grandes protagonistas foram transformando o sentido originário de direito natural. Segundo Strauss, a «crise da modernidade» ou a «crise do Ocidente» exige a recuperação filosófica do sentido originário de direito natural e, paradoxalmente, constitui uma oportunidade histórica ímpar para encetar essa recuperação. «*Natural right*» ou o «direito natural» é também mais do que «justiça natural»; é o padrão compreensivo de tudo o que é digno e excelente na natureza. O «direito natural» aponta para mais do que a simples realização da justiça, pois há coisas que simplesmente transcendem a ordem da justiça, mas que ainda se inscrevem na ordem de perfeição do direito natural. E o que é perfeito é nobre e belo. Na *Retórica*, Aristóteles diz: «Pois bem, o belo (*tò kalón*) é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor; ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom. E se isto é belo, então a virtude é necessariamente bela; pois, sendo boa, é digna de louvor». Os «actos corajosos», as «coisas justas e as obras feitas com justiça», enfim, as «coisas que são absolutamente boas» ou que são «boas por natureza», são coisas «belas» ([31]). Este estetismo da abordagem clássica ao direito natural pode ter sido sacrificado na tradução do *kalón* grego para o *honestum* latino – ao que parece, da responsabilidade de Cícero –, mas a tradução do antónimo foi-lhe fiel: além de «desgraçado» ou «vergonhoso», *turpe* também significa «feio» ([32]).

A recuperação filosófica do significado clássico de «direito natural» enfrenta um obstáculo reconhecidamente insuperável: a «vitória da ciência natural moderna». Afinal, é uma ilusão pensar que o «mundo natural ou pré-científico» é o mesmo «mundo em que vi-

([31]) Aristóteles, *Retórica*, trad. Portuguesa Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, Abel do Nascimento Pena (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998), 1366a-b,

([32]) Ver R.-A. Gouthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951), p. 72; Andrew R. Dyck, *A Commentary on Cicero*, De Officiis (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), p. 69.

vemos». Strauss aprendeu com Husserl e Heidegger que «o mundo em que vivemos é desde logo um produto da ciência, ou em todo o caso é profundamente afectado pela existência da ciência». A ciência natural moderna, por assim dizer, constituiu um universo novo de postulados e hipóteses que inviabiliza o acesso do homem contemporâneo ao «mundo da experiência comum». Combinado com os efeitos perniciosos e avassaladores do historicismo e do positivismo sobre a mente do homem moderno, esse universo novo acabou por levantar um muro que ocultou certas experiências simples, mas necessárias para a «compreensão natural do mundo», e em particular do mundo das coisas humanas. Por outro lado, o triunfo histórico da ciência natural moderna é decisivo porque, numa certa leitura, a filosofia política clássica e a sua reflexão sobre o direito natural dependem de uma concepção teleológica do universo, e as vítimas mais notórias da ciência natural moderna foram sem dúvida as cosmologias teleológicas.

Porém, nas mãos de Strauss a recuperação filosófica do direito natural clássico não revela qualquer inclinação para a introdução de uma teleologia na articulação do todo. Por um lado, Strauss rejeita a opção moderna pela prioridade do método, ou da epistemologia, e a neutralidade metafísica. Ambas são destrutivas da ideia de direito natural enquanto tal. Strauss repudia ainda o compromisso «neo-tomista» que pode ser descrito como a conformidade com a derrota da teleologia na investigação sobre o mundo natural a que se acrescenta a sua reafirmação no caso particular da natureza humana. Strauss indica outro caminho. Apesar do brilho e dos resultados inegáveis do poder da ciência natural moderna, esta não consegue apresentar uma explicação filosófica aceitável da natureza como um todo. Esta crítica da ciência natural moderna fora possibilitada pelos resultados da fenomenologia de Husserl. Ora, se o direito natural clássico não faz sentido se for separado da «ciência de todos os seres», então a alternativa será recuperar a interpretação clássica de «natureza». Mas a natureza foi «descoberta». Isso significa que antes de se recuperar a interpretação clássica de «natureza», é preciso recuperar a ideia originária de filosofia. É preciso recuperar o «sentido socrático» de filosofia: «a filosofia é saber que não se sabe; o que vale por dizer que é o conhecimento do que não se conhece, ou a tomada de consciência dos problemas fundamentais e, por conseguinte, das alternativas fundamentais que comandam as suas soluções e que são coevas do pensamento humano». Não implica a intelecção das «ideias» sepa-

radas da matéria que constituíam o cerne das teses metafísicas da *República* de Platão. A filosofia procura articular os «problemas fundamentais», e estes podem ser vistos como a tradução genuína das «ideias» platónicas na medida em que são permanentes e estão para além de qualquer transformação([33]).

Na Grécia antiga, os primeiros filósofos descobriram a «natureza», mas nela não viram o fundamento do direito natural. O primeiro momento filosófico foi o momento do «convencionalismo». A descoberta da natureza teve como condição inicial o confronto com a autoridade, ou melhor com os vários comandos contraditórios – com os vários «códigos divinos» – portadores de autoridade. A percepção das várias vozes contraditórias entre si da autoridade conduziu à distinção entre a «natureza» e o que é produto da «convenção». Essa distinção foi reforçada pela separação entre o que é produzido pelo homem e o que é independente da acção humana. Em termos políticos, o direito não podia ser natural porque era uma emanação da cidade, e a cidade era produto da «convenção». A distinção entre natureza e arte e a distinção entre natureza e convenção reforçaram-se mutuamente. Assim, a «natureza» era o conjunto das «coisas primeiras», e a filosofia o seu estudo. Com a viragem socrática, a filosofia torna-se na «ciência do todo», isto é das coisas divinas, das coisas naturais, mas também das coisas humanas. O reconhecimento da heterogeneidade das coisas, ou pelo menos o reconhecimento da heterogeneidade das classes em que as várias coisas podem ser agrupadas, pressupõe que o todo é constituído por partes que podem ser estudadas à luz desse todo. No que diz respeito às coisas humanas, a filosofia sofre uma abertura a essa parte do todo sem com isso se convencer que a investigação dessa parte dispensa o conhecimento articulado do todo. A política enquanto tal, ou a cidade enquanto tal, ou o homem enquanto tal, podem tornar-se objectos da investigação filosófica devido à irredutibilidade categorial das coisas humanas. E o meio por excelência pelo qual as coisas humanas se revelam de forma mais imediata é o conjunto das opiniões humanas mais representativas, porque «toda a opinião se baseia numa tomada de consciência, numa percepção de qualquer coisa através do olho da mente». Mais, no espírito da filosofia política socrática, são as opiniões e a experiência política enquanto tal, e não uma teoria metafísica da natureza, que indicam o caminho

([33]) Ver Richard Kennington, «Strauss's *Natural Right and History*», *Review of Metaphysics*, vol. 35, nº 1, 1981, pp. 67-68.

para a compreensão da natureza do homem([34]). Como o homem vive na cidade com os outros homens, a justiça fornece o tema das opiniões que mais directamente recorrem a algo que aponta para além da simples «convenção». São as opiniões humanas acerca da justiça que mais directamente indicam o caminho do direito natural. Perante a multiplicidade das várias leis e dos vários costumes, perante o pluralismo das leis e costumes que reclamam obediência e proclamam ser a corporização da justiça, os homens procuram um padrão independente dessa multiplicidade que permita avaliar ou julgar essas proclamações. Não quer dizer que esse trajecto seja absolutamente linear. As opiniões acerca da justiça podem resultar no apelo aos «códigos divinos», mas, como vimos, há diferentes «códigos divinos» e nem todos são compatíveis entre si.

No entanto, uma concepção viável do direito natural não pode estar separada da cidade. Por outras palavras, a reflexão sobre a justiça, e que desemboca no direito natural, não pode estar separada do «fenómeno social primordial». A perfeição da justiça não pode estar separada da justiça *na* e *da* cidade. Por conseguinte, a reflexão sobre a justiça e sobre o direito natural não prescinde da reflexão sobre o melhor regime político. Este percurso que parte das opiniões políticas sobre a justiça, chega à «natureza» e regressa à cidade, ou à discussão do melhor regime político, só é compreendido se acrescentarmos que, a par das opiniões sobre a justiça, os homens também avançam opiniões sobre a vida humana em geral. Isto é, o próprio homem forma uma opinião a seu respeito. Não de uma forma abstracta ou «filosófica», mas prática. Ao tentar perceber quais são as suas inclinações, quais são os seus propósitos, os homens colocam de uma maneira mais ou menos articulada a pergunta «como devo viver?», e que arrasta necessariamente consigo a pergunta «qual a melhor vida para o homem?». A reflexão sobre a justiça não está desligada da reflexão sobre o homem ou sobre a melhor vida para o homem. Ambas indicam a reflexão sobre o melhor regime político([35]). Numa palavra, num sentido socrático, a questão do direito natural não é separável da discussão sobre o melhor regime ou sobre a cidade «ideal», que não é outra senão a cidade conforme à natureza ou sumamente justa.

([34]) Ver Horst Mewes, «Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity» em *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, ed. Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes, Elisabeth Glaser-Schmidt (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 107-108.

([35]) Ver Kennington, «Strauss's *Natural Right and History*», pp. 77-80.

IV

Segundo Strauss, além do «historicismo radical», os outros dois grandes adversários do direito natural são o «positivismo» e o «convencionalismo». Strauss expõe tanto quanto possível esses três adversários a uma crítica feroz. Contudo, o que resta após essa crítica, com a possível excepção da crítica do positivismo, não é uma afirmação apologética do direito natural, mas antes uma ilustrativa hesitação quanto ao seu significado. Aqui não será possível recuperar a crítica straussiana do «convencionalismo». O exame das complexidades que se escondem por detrás do termo «convencionalismo» levar-nos-ia a exceder os limites deste ensaio introdutório. Vejamos, então, rapidamente a crítica de Strauss ao «positivismo», que é também e principalmente uma crítica às ciências sociais contemporâneas e ao seu grande inspirador, Max Weber. Feita esta associação, não é preciso acrescentar que havia uma grande distância entre a imensa consideração intelectual que Strauss tinha por Weber – «o maior cientista social do nosso século» – e a desconfiança que nele suscitavam os profissionais universitários das ciências sociais «positivistas».

A crítica de Strauss ao positivismo, nomeadamente à distinção entre factos e valores, pode parecer algo datada, já que a denúncia das contradições filosóficas do positivismo e da dita distinção se tornou num exercício regular. É verdade que uma grande parte dos profissionais das ciências sociais ainda permanece refém dessa ilusão, mas não é seguramente por falta de críticas sistemáticas e irrefutáveis. Mas uma leitura mais atenta do capítulo onde a obra de Max Weber é analisada revela que Strauss pretende identificar e examinar duas premissas e/ou conclusões que sustentam e transcendem em importância a distinção entre factos e valores. Podemos designar a primeira tese implícita de Weber como a pluralidade irredutível e conflituante dos valores últimos, isto é, os diversos valores fundamentais que são objecto de «escolha» do agente moral são impermeáveis à razão no que diz respeito à sua hierarquização e justificação; e são incompatíveis entre si, o que significa que escolher um implica necessariamente rejeitar o(s) outro(s). Segundo Weber, se a razão for impotente para orientar a escolha desses valores e para os hierarquizar, então só a distinção entre factos e valores pode salvar a ciência social enquanto ciência. Ao contrário da interpretação tradicional segundo a qual a distinção entre factos e valores se baseia numa putativa distinção entre o «ser» e o «dever-ser», Strauss demonstra que a primeira distinção depende da confissão de impotência da razão para justificar e hierarquizar os valores últimos, ou que é impotente para dar a conhecer o «dever-ser». Weber tenta, portanto, assentar a sua ideia de ciência, não numa «tese lógica», mas antes numa «tese axiológica» ([36]). É por isso que Strauss diz em *Direito Natural e História* que «concluir pela impossibilidade de uma ciência social que pronuncie avaliações a partir da heterogeneidade radical do ser e do dever-ser é obviamente insustentável». Se o conhecimento racional do «dever-ser» fosse possível, então, apesar da «heterogeneidade radical do ser e do dever-ser», o «dever-ser» seria o «fundamento» do ser, a mesma ciência abrangeria os fins e os meios, independentemente de acedermos a uns e a outros de modos diferentes, o que teria como consequência que o «conhecimento genuíno dos fins» «conduziria naturalmente toda a procura dos meios». Mas a opção de Weber pela redução do problema das escolhas morais à apropriação injustificável de valores últimos em confronto incessante apontou na direcção do niilismo. Strauss sugere que o weberianismo é niilista ou desliza para o niilismo, pese embora o homem Max Weber, filho de um certo legado civilizacional que não recusou, e cujo espírito estava inteiramente dedicado ao ideal científico e à «honestidade intelectual», não o fosse. Por outras palavras, se Max Weber fosse perfeitamente fiel ao weberianismo, então também ele, mais tarde ou mais cedo, teria recaído no niilismo.

A segunda tese está relacionada com a primeira, e incide sobre o problema provocado por os valores últimos serem irreconciliáveis. A «guerra dos deuses» é a «causa» da impossibilidade de conhecer objectivamente o «dever-ser». E, na interpretação de Strauss, em última análise, Weber foi levado a afirmar que os valores últimos são irreconciliáveis pela sua preferência por um mundo (e por uma história do mundo) essencialmente trágico, em que o conflito atravessa, não só as relações entre os povos e os indivíduos, mas também o próprio indivíduo ([37]). Ora, o indivíduo só pode ser caracterizado pelo conflito se o propósito da sua acção – os valores que serve ou que apropria – for a fonte última de todos os conflitos. Em certo sentido, Weber sentiu-se atraído por uma concepção de nobreza que a situava na firmeza resoluta do homem que falha nos seus propósitos e que é vítima desse conflito. A admiração pela nobreza na tragédia parecia forçar a

([36]) Ver Nasser Behnegar, «Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science», *The Review of Politics*, vol. 59, nº 1, 1997, pp. 102, 106.

([37]) Strauss sugere que a preferência de Weber reflecte, neste aspecto particular, as suas inclinações nietzscheanas.

declaração de que todos os valores últimos são conflituantes ou a vaticinação da omnipresença do trágico. Mas, em última análise, a afirmação de que os valores são irreconciliáveis decorre da constatação da impotência da razão perante a proposta religiosa, isto é, perante a explicação religiosa do mundo, perante a explicação religiosa do sentido da vida, perante a proposta religiosa de resposta à pergunta «como devo viver?», ou «qual a melhor vida para o homem?». Dito de outra maneira, a afirmação da incomensurabilidade dos valores decorre do reconhecimento da impotência da razão para justificar a vida do cientista.

Segundo Strauss, esta confrontação não transparece facilmente do texto de Weber. No entanto, a análise da famosa exposição das duas éticas, a da «convicção» e a da «responsabilidade», mostra que a primeira ética corresponde, na realidade, a uma interpretação particular da ética cristã. O aprofundamento do problema faz-nos perceber que «o que subjaz ao conflito entre as duas éticas é o conflito entre a ética intramundana e a ética supramundana» ([38]). Quando este conflito se concretiza na oposição de dois modos de existência, a saber, a do crente fiel – «uma vida de amor obediente» – e a do cientista - «uma vida de intelecção livre» –, assistimos a uma aproximação de Strauss às preocupações de Weber, especialmente porque este não cedeu à tentação de efectuar uma síntese desses dois opostos; pelo contrário, pode-se dizer até que exagerou essa oposição. Mas a razão não consegue desempatar a contradição. Do ponto de vista do cientista, do ponto de vista de Weber, essa admissão equivale a uma confissão de derrota, pois significa que a razão científica não consegue demonstrar a superioridade da ciência, não consegue refutar de uma vez por todas a possibilidade de a verdade só estar acessível na palavra revelada por Deus, não consegue justificar a escolha do ideal científico da procura e valorização da verdade estritamente racional. O fundamento da decisão pela ciência parece não ser mais do que a própria decisão. A experiência de Weber era a de alguém cuja dedicação ao ideal científico era literalmente inquestionável e que, ao mesmo tempo, estava consciente que o ideal científico propulsor da civilização moderna intramundana roubara ao espírito humano a vitalidade existencial que a religião, de um modo ou de outro, sempre fornecera.

O impasse de Weber é um dos meios usados por Strauss para introduzir um dos seus temas de eleição: o «problema teológico-político».

([38]) Behnegar, «Leo Strauss's Confrontation with Max Weber», p. 113.

Enquanto articulação de alternativas fundamentais, o «problema teológico-político» condensa uma tensão essencial. «Nenhuma alternativa é mais fundamental do que esta: a orientação humana ou a orientação divina». Em termos concretos, essa tensão explica-se pelo facto de a filosofia e da religião da revelação constituírem dois chamamentos diferentes e inconciliáveis: de um lado, a «vida de intelecção livre», do outro, a «vida de amor obediente» ([39]).

Uma reconsideração séria do problema teológico-político supõe a crítica da modernidade. A afirmação pode parecer excessiva, mas a filosofia política especificamente moderna, a filosofia política de um Hobbes ou de um Espinosa, julga ter refutado definitivamente a pretensão da fé, ou a alternativa para a vida humana e para a organização das sociedades assente na revelação. Por outras palavras, a filosofia política de um Hobbes ou de um Espinosa, bem como dos seus múltiplos sucessores, julga ter posto fim ao problema teológico-político, julga ter alcançado uma solução que, não sendo sintética nem conciliadora, mas supressora de uma das partes do problema, se apresenta como definitiva. Foi essa presuntiva confiança que perpassou para o século do Iluminismo e saciou a «paixão antiteológica». Porém, Strauss, pelo menos desde o seu estudo sobre Espinosa, compreendeu que a filosofia moderna não conseguira refutar definitivamente a proposta teológica. Na verdade, nem mesmo as suas armas mais poderosas, isto é, nem mesmo o estudo crítico do texto bíblico e a crítica da autenticidade dos milagres conseguem derrotar as pretensões da fé e devolvê-las à degradante categoria de superstição. O insucesso seria de certo modo previsível, pois a vitória da filosofia sobre a teologia, ou da razão sobre a fé, só é possível se a razão humana conceber um sistema total e completo de explicação da realidade, e de todas as manifestações da realidade, que não tenha outra fonte senão a própria razão. Que a modernidade não logrou tal sistema racional era, para Strauss, uma evidência. Logo, para invocar uma imagem que Strauss não se cansava de repetir, Jerusalém não foi destruída por Atenas. E de certa forma esse insucesso resultou do facto de a razão moderna não ter compreendido inteiramente a natureza do adversário que procurava aniquilar. A ortodoxia religiosa nunca defendeu que os recursos humanos seriam suficientes para conhecer

([39]) A «vida de *amor* obediente» é a formulação que encontramos em *Direito Natural e História*. Mas noutras obras, Strauss parece querer radicar esse amor no *medo* ou no reverente *temor* a Deus, que lhe é anterior.

totalmente Deus, a Sua vontade, os Seus desígnios e os Seus modos de operar. A fé vem em socorro da razão precisamente porque a razão é insuficiente([40]). Daí que todas as críticas de Hobbes ou de Espinosa pudessem cair nesse buraco escuro do mistério que envolve Deus e a Sua criação. Perante a sua impotência, e não enjeitando a missão civilizadora de salvar a Humanidade do «reino das trevas», a filosofia moderna recorreu à única arma que restava no seu arsenal: o escárnio e a ridicularização.

Ora o escárnio e a ridicularização podem ser eficazes na persuasão dos espíritos vulgares, mas não substituem o debate filosófico. Até porque, reduzida a esse papel impotente, e diante da permanência da alternativa que tem a sua cidade em Jerusalém, a filosofia tem de questionar a sua própria justificação. Se não consegue afirmar a sua superioridade em relação à religião da revelação, já que a não refuta, como pode então justificar-se a si mesma? Qual o fundamento da escolha pela vida da razão em detrimento da vida da fé? Uma convicção moral que a razão não determina, nem explica? Um salto de fé? Mas, como Strauss em várias ocasiões reafirmou, a escolha pela filosofia baseada numa convicção moral pré-racional ou num salto de fé não é uma escolha filosófica. A filosofia fundada na fé não é filosofia. A identificação mais profunda do problema teológico-político parece conduzir à vitória da ortodoxia e à derrota da filosofia. As dificuldades da filosofia em se justificar a si mesma perante o desafio da religião revelada atingem a escolha filosófica pela filosofia no seu coração. Diante deste dilema, a tentação seria resolvê-lo ao modo decisionista. Porque se é verdade que a questão do direito natural pode permanecer em aberto, já a mesma suspensão de julgamento não é aceitável quando se confronta a questão «porquê a filosofia?». Porém, essa solução decisionista seria contraditória com todas as críticas que Strauss desferiu às diversas formas de decisionismo, tanto à sua expressão mais evidente no caso de Carl Schmitt, como na escolha de valores últimos em Weber ou da apologia da «resolução» em Heidegger. Strauss sabe que a «possibilidade» da filosofia depende em absoluto da justificação puramente racional da escolha pela filosofia([41]). Seja como for, Strauss reconhece que em certos aspectos a filosofia

([40]) Comparar com Maimónides, *Le guide des égarés*, trad. francesa Salomon Munk (Paris: Editions Verdier, 1979), I, 31.

([41]) Sobre a estratégia bifurcada que Strauss adopta para lidar com este problema, ver Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. inglesa Marcus Brainard (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 23-28.

(grega) e a religião bíblica estão de acordo, como, por exemplo, a importância da justiça e de outras virtudes morais (não todas, basta pensar na magnanimidade e na humildade), ou a necessidade da disciplina moral exterior à vontade individual por oposição à raiz essencialmente subjectiva da filosofia moral moderna. Mas o problema teológico-político não seria um *problema* se a área de concordância esmagasse os pontos de discordância. E o ponto de discordância diz respeito fundamentalmente às respostas diferentes que Atenas e Jerusalém inscrevem nos seus respectivos portões à pergunta «qual a melhor vida para o homem?».

Em Atenas vive-se para a investigação livre, para a satisfação do desejo erótico pelo conhecimento, na consciência orgulhosa da perfeição da excelência humana e das capacidades da razão humana; em Jerusalém, vive-se na obediência à lei divina, aos mandamentos de Deus e à Sua vontade, vive-se na gratidão reverente pela graça de Deus, vive-se no medo de despertar a ira do Criador, na consciência culposa do pecado que o homem jamais sacudirá. Uma não reconhece outro princípio de ordem senão a natureza; a outra atribui toda a autoridade à Lei (divina). Ambas reclamam para si a sede da verdadeira sabedoria. Mas remetem o «princípio» dessa sabedoria para experiências radicalmente diferentes. Em Atenas, o princípio da sabedoria é o «espanto»; em Jerusalém, é o «medo do Senhor»([42]). Quem procura a sabedoria é forçado a optar. É assim que Strauss retrata as duas cidades. Não quer estabelecer pontes entre as duas na tentativa pouco recomendável de as fundir na mesma *cosmopolis*. Quer que as duas cidades permaneçam de pé, desafiando-se uma à outra, para que a tensão entre ambas – e que é a tensão entre as «mais abrangentes e mais profundas» de todas as experiências humanas – permaneça, para que a sua disputa pela alma humana prossiga. É esse o segredo da «vitalidade» do Ocidente.

Portanto, vale a pena prestar atenção às críticas que Strauss desferiu aos três grandes adversários da ideia de direito natural pela sua profundidade e fecundidade. Mas é necessário chamar a atenção para uma evidência: a crítica (bem sucedida) da crítica de uma outra tese ou doutrina não é suficiente para a pôr a salvo, nem para a certificar como verdadeira. Para que a tese seja verdadeira, isto é, para que

([42]) Strauss, «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections» em Susan Orr, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1994), p. 182. Ver Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, pp. 301-321.

haja direito natural é preciso que seja conhecível pela razão humana. Por outras palavras, quando a filosofia coloca o problema do direito natural – um dos «problemas fundamentais» – tem de responder cabalmente. Mas Strauss por várias ocasiões declarou que não podemos aspirar a mais do que a uma articulação completa do problema, já que no plano das soluções a esse mesmo problema, desde que se trate de um «problema fundamental», a razão humana não pode dar uma resposta definitiva. A razão humana pode descobrir as várias soluções «fundamentais», mas o cepticismo de Strauss, ou, mais rigorosamente, o seu «zeteticismo», impedem-no de afirmar que podemos com inteira confiança e racionalidade escolher uma dessas soluções em detrimento das restantes. A tarefa da filosofia é, portanto, o conhecimento ou a consciência reflectida dos «problemas fundamentais» e das «alternativas fundamentais» que os acompanham. Mas a «sabedoria», que seria equivalente ao conhecimento de qual dentre as alternativas fundamentais é a alternativa certa ou boa, escapa-se-nos sempre. Se o «direito natural» for um desses «problemas fundamentais», tal deixa a resposta de Strauss quanto à escolha da doutrina do direito natural mais verdadeira dentre as várias que se perfilam como fundamentais com um estatuto aparentemente provisório e precário.

Strauss queria evitar o dogmatismo e o «decisionismo». A sua atitude é, então, descrita por ele próprio como um cepticismo «zetético», não absolutista e não relativista. Strauss escreve em *Direito Natural e História*: «A sabedoria socrática é o conhecimento de si mesmo; é o conhecimento da sua própria ignorância. Trata-se, portanto, de uma espécie de cepticismo, um 'cepticismo involuntário', mas que não é perigoso». Há uma dificuldade natural em enxergar com clareza a melhor de todas as soluções «fundamentais». Mas, noutro lugar, Strauss acrescenta que «é impossível pensar sobre estes problemas sem nos inclinarmos para uma solução, para uma ou para outra do conjunto muito restrito de soluções típicas». Enquanto a filosofia não se realizar na plenitude da sabedoria, enquanto a filosofia for apenas amor da sabedoria, e não sinónima de sabedoria, «a evidência de todas as soluções é necessariamente menor do que a evidência dos problemas». O filósofo enquanto filósofo disciplina a sua preferência por uma ou por outra solução à luz do «carácter problemático» dessa mesma solução. O filósofo não é um «sectário», nem um ideólogo. Contudo, Strauss não pretende com isto afastar o filósofo das soluções para os problemas. A consciência dos problemas enquanto problemas implica conhecimento das soluções enquanto soluções.

E esse duplo conhecimento não decorre sob a batuta estéril e enganadora da distinção positivista entre factos e valores. Uma filosofia que quisesse libertar-se do «perigo de sucumbir às atracções das soluções» acabaria por «degenerar num jogo de palavras», sem capacidade para realmente conhecer, nem importância efectiva na vida dos homens. A gravidade das perguntas que a filosofia coloca não se compadece com a simples articulação das possíveis soluções. Essas perguntas carecem de uma resposta. Ao colocar essas perguntas a filosofia, ou o filósofo, não podem querer isentar-se da responsabilidade de auxiliar ou esclarecer a decisão. Não só a filosofia estaria destituída de «valor prático», como em última análise seria incapaz de se justificar a si mesma[43].

Compreende-se, então, que quem leia *Direito Natural e História* ansioso por encontrar uma defesa apologética do direito natural se impaciente com a dificuldade em encontrar no livro uma resposta clara e inequívoca à pergunta «o que é o direito natural?». Em *Direito Natural e História* essa não é certamente a única pergunta que condiciona a estrutura e os conteúdos da obra. Não é a única pergunta que aponta para um «problema fundamental». Mas o direito natural é um problema político «fundamental». Portanto, um dos objectivos da obra é articular a questão do direito natural enquanto problema. Todavia, o leitor ansioso por encontrar uma defesa do direito natural procura também uma resposta à pergunta «o que é o direito natural?», ou pelo menos as «alternativas fundamentais» de resposta a essa pergunta, e não a sua mera problematização. Logo no início do livro, Strauss deixa um aviso a esse leitor: «Estejamos alerta para o perigo de prosseguir um objectivo socrático com os meios, e o temperamento, de Trasímaco». A procura da verdade exige contenção das inclinações pré-filosóficas, morais ou políticas – ou «distanciamento» e «imparcialidade» – por parte de quem a ela se dedica. A vida dedicada à procura da sabedoria relativiza todo o tipo de ligações. O filósofo só é partidário da excelência. Mas Strauss não se limitava a recomendar austeridade emocional. Strauss podia até nutrir uma certa simpatia por sentimentos tão favoráveis à existência e necessidade do direito natural. Mas alertava para a possibilidade de o resultado da investigação ser decepcionante. Afinal, «a utilidade e a verdade são duas coisas inteiramente diferentes».

(43) Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*» em *On Tyranny*, p. 196. Ver Umphrey, «Natural Right and Philosophy», pp. 19-22.

Tentar perceber a resposta à pergunta «o que é o direito natural?» obriga o leitor a acompanhar cuidadosamente todos os passos do autor. Poder-se-ia pensar que as «alternativas» ou «soluções» fundamentais» são efectivamente apresentadas por Strauss sob a forma do dualismo «direito natural clássico / direito natural moderno». Mas como vários leitores competentes perceberam, esse dualismo não pode constituir a articulação das «alternativas fundamentais» porque a filosofia demonstra definitivamente a superioridade do primeiro sobre o segundo –, e não é preciso ser um leitor muito competente para compreender que precisamente essa demonstração constitui um dos objectivos de *Direito Natural e História*. No entanto, na tentativa de perceber o problema na sua globalidade não se pode secundarizar a «querela entre os antigos e os modernos», porque é indubitável que mantém, pelo menos no plano da discussão do direito natural, a sua centralidade ou o seu carácter «fundamental». Pelo prisma do direito natural ou da justiça natural, a diferença de abordagem torna-se perfeitamente visível apesar da semelhança na terminologia. A justiça não é, como diz John Rawls, por exemplo, pura e simplesmente a «virtude primeira das instituições sociais» (44). A justiça corresponde à ordem recta da cidade *e* da alma humana, como se aprende na *República* de Platão. É, por isso, simultaneamente «cívica» e «psíquica», «política» e «humana». Na passagem do direito natural clássico para o direito natural moderno assistiu-se à substituição de uma concepção global de justiça por uma concepção parcial: a justiça passou a ser exclusivamente «cívica» e «política». Mas, uma vez mais, temos a demonstração filosófica da superioridade de uma alternativa relativamente a outra. A concepção parcial de justiça dos modernos conduziu à negação do direito natural, que, por sua vez, e na sua versão moderna, conduz ao niilismo (45).

No entanto, o objectivo filosófico principal de Strauss não pode ser desligado da questão do direito natural, até porque a clarificação da questão do direito natural enquanto problema convida a algumas respostas mais coerentes e verdadeiras do que outras, mesmo que não sejam mais do que boas hipóteses. E convém não esquecer a atitude responsável que o filósofo assume em relação à sua comunidade. A questão do direito natural é mais do que uma questão filosófica

(44) John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, trad. portuguesa Carlos Pinto Correia (Lisboa: Editorial Presença, 1993), p. 27.

(45) Umphrey, «Natural Right and Philosophy», pp. 27-28.

ou abstracta; é uma questão prática ou política de primeira ordem, e o domínio da prática ou da política não tolera as perplexidades e as aporias próprias da dialéctica filosófica. Talvez na abordagem de Strauss ao problema do direito natural encontremos algo de análogo à dupla abordagem de Rousseau às religiões, que na sua opinião, e seguindo uma longa linhagem intelectual, podiam ser analisadas «politicamente», isto é, segundo os seus efeitos temporais, morais e políticos, e também de acordo com critérios de autenticidade e inautenticidade (46). Por outras palavras, talvez se possa dizer que em Strauss deparamo-nos com as hesitações que resultam do seu cepticismo «zetético», e, por conseguinte, deparamo-nos com a ausência de demonstração filosófica cabal da existência do direito natural e dos seus conteúdos, e *ao mesmo tempo* com uma postura política de recomendação de uma certa concepção de direito natural. O direito natural moderno e o seu produto eventual, o niilismo, mesmo que resistentes a uma refutação filosófica definitiva, geram males políticos que são inquestionáveis, ou pelo menos criam as condições para a multiplicação de males que provocam o definhamento da nobreza humana. Tanto a exigência filosófica como a responsabilidade política inclinam-nos para uma certa alternativa, a saber, a filosofia política clássica e a concepção do direito natural que lhe está associada.

Mas esta possibilidade parece criar mais perplexidades do que as que resolve. Da discussão de Strauss podemos pelo menos retirar a conclusão de que a concepção moderna do direito natural é insustentável. Segundo a dualidade apresentada, resta o direito natural clássico. Porém, o direito natural clássico não é uniforme. Ou melhor, a concepção clássica do direito natural indica duas soluções bem distintas. A filosofia política clássica separa o filósofo dos demais tipos humanos – o político, o religioso, o hedonista, o cidadão comum, etc.. Não quer dizer que os restantes tipos humanos sejam indiferenciados. Mas, tendo em conta o aspecto mais decisivo, a humanidade pode ser dividida em filósofos e não filósofos. Isso parece implicar que o direito natural não será exactamente o mesmo para as duas partes da humanidade. Ou dito de outra maneira: a natureza prescreve regras ou normas diferentes consoante o tipo humano ou o modo de existência. Uma vida orientada para a sabedoria (filosofia) é diferente de uma vida orientada para a justiça (cidade). Segundo

(46) Rousseau, *Du Contract Social*, IV.8. Ver a crítica de Agostinho de Hipona a Varrão em *A Cidade de Deus*, IV.22, 31-32; VI.2-7.

a interpretação straussiana da filosofia política clássica, esta diferença explica-se pelo facto de a sabedoria não depender da justiça. Por conseguinte, os preceitos que regulam a vida dedicada à procura da sabedoria serão diferentes dos preceitos que regulam a vida dedicada à justiça, a «rainha» das virtudes morais. E Strauss não deixa muitas dúvidas sobre o modo de existência que permite o exercício da virtude «genuína», nem onde residem as virtudes «vulgares». Isso não é equivalente a dizer que o filósofo despreza as virtudes «vulgares». Pelo contrário, o exercício dessas virtudes é uma excelente preparação para o exercício das virtudes intelectuais. Mas não deixa de ser verdade que têm um estatuto meramente instrumental ou de conveniência (47): «só uma coisa é necessária».

A filosofia não faz promessas que não pode cumprir. Seguindo o exemplo de Sócrates, tal como é descrito na *Apologia de Sócrates* de Platão, o filósofo tem uma única «convicção»: a de que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida. E isso indicia, desde logo, uma escolha, a escolha pela filosofia, a escolha por uma vida sem promessas. Mas, quando é entendida como um modo de vida, a filosofia afinal reserva uma promessa, uma única promessa, para as almas que se entregam à vida do saber. A força ou a energia vital que arrasta o filósofo para a contemplação de todos os seres é o *eros*. A satisfação do eros ou da inclinação erótica mais sublime da alma é, se é lícito dizê-lo, a causa do prazer mais perfeito e da felicidade mais profunda neste mundo. A procura da sabedoria é o caminho. Para Strauss não há outro bem mais apetecível. «Apesar da sua elevação ou nobreza, [a filosofia] poderia parecer sisífica ou feia, quando se contrasta os seus resultados com os seus objectivos. Porém, a filosofia é necessariamente acompanhada, sustentada e elevada pelo *eros*. É agraciada pela graça da natureza» (48).

MIGUEL MORGADO

(47) Ver Victor Gourevitch, «The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*» em *The Crisis of Liberal Democracy: a Straussian Perspective*, eds. Kenneth L. Deutsch, Walter Soffer (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 39-43.

(48) Strauss, «What is Political Philosophy?» em *Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), p. 39.

Direito Natural e História

Havia dois homens numa cidade; um era rico, e o outro era pobre. O homem rico tinha muitíssimas manadas e rebanhos. Mas o homem pobre não tinha mais nada além de uma ovelhinha, que comprara e criara: e a ovelhinha cresceu com ele e com os seus filhos: comia da sua carne e bebia da sua taça, e dormia no seu colo, e era para ele como uma filha. Depois chegou um viajante para visitar o homem rico, e este não quis tomar nenhuma das suas ovelhas nem das suas vacas para servir o viajante que o visitava; mas apoderou-se da ovelhinha do homem pobre e preparou-a para o homem que o visitava.

Nabot, o Jezraelita possuía uma vinha em Jezrael, perto do palácio de Acab, rei da Samaria. Acab falou a Nabot, dizendo, *Entrega-me a tua vinha, que vou transformá-la em pomar, porque está perto da minha casa; e dar-te-ei uma vinha melhor, ou, se preferires, pagarei o seu valor em dinheiro.* E Nabot disse a Acab, *O Senhor proíbe-me de te dar a herança dos meus pais.*

Introdução

É apropriado, por razões que excedem aquela que é a mais evidente, que abra esta série de Palestras Charles R. Walgreen com uma citação da Declaração da Independência. A passagem tem sido frequentemente citada, mas, a sua força e a sua elevação tornaram-na imune à degradação de uma familiaridade excessiva que gera desprezo e de uma utilização abusiva que gera aversão. «Consideramos que estas verdades são auto-evidentes, que todos os homens são criaturas iguais, que todos são dotados pelo seu Criador de certos direitos iguais, entre os quais estão o direito à vida, à liberdade e à prossecução da felicidade». A nação que se dedicou a esta proposição tornou-se hoje, sem dúvida em parte como consequência desta dedicação, na mais poderosa e próspera de todas as nações da terra. Mas será que esta nação na sua maturidade ainda acarinha a fé com que foi concebida e em que foi criada? Será que ainda considera aquelas «verdades auto-evidentes»? Há cerca de uma geração, um diplomata americano ainda podia dizer que «a fundação natural e divina dos direitos do homem (...) é auto-evidente para todos os Americanos». Por volta da mesma altura, um erudito alemão ainda podia descrever a diferença entre o pensamento alemão e o da Europa ocidental e dos Estados Unidos dizendo que o Ocidente ainda atribuía uma importância decisiva ao direito natural, enquanto na Alemanha os próprios termos «direito natural» e «humanidade» «tornaram-se hoje quase incompreensíveis (...) e perderam por completo a sua vida e cor originárias». Ao abandonar a ideia de direito natural e porque a

abandonou, continuava ele, o pensamento alemão «criou o sentido histórico», e assim caminhou eventualmente para o relativismo sem reservas(1). O que era uma descrição razoavelmente exacta do pensamento alemão há vinte e sete anos parecia ser agora aplicável ao pensamento ocidental em geral. Não seria a primeira vez que uma nação, derrotada no campo de batalha, e, por assim dizer, aniquilada enquanto ser político, privaria os seus conquistadores do fruto mais sublime da vitória ao impor-lhes o jugo do seu próprio pensamento. Seja qual for o pensamento do povo Americano, não há dúvida que a ciência social americana adoptou a mesma atitude em relação ao direito natural que, há uma geração atrás e com alguma plausibilidade, ainda podia ser descrita como característica do pensamento alemão. A maioria dos eruditos que ainda sustenta os princípios da Declaração da Independência interpreta-os, não como expressão do direito natural, mas como um ideal, se não mesmo como uma ideologia ou como um mito. A ciência social americana dos nossos dias, excluindo a ciência social católica romana, dedica-se à proposição segundo a qual todos os homens são dotados pelo processo evolucionário ou por um destino misterioso de muitos tipos de anseios e aspirações, mas não certamente de qualquer direito natural.

No entanto, a necessidade do direito natural é tão evidente hoje como foi durante séculos e até milénios. Rejeitar o direito natural é equivalente a dizer que todo o direito é positivo, e isso significa que o direito é determinado exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais dos diversos países. Ora é evidente que faz sentido, e que por vezes é mesmo necessário, falar de leis «injustas» ou de decisões «injustas». Ao fazermos tais julgamentos, tornamos implícito que existe um padrão de justiça e de injustiça que é independente do direito positivo e que lhe é superior. Hoje, muitas pessoas mantêm a opinião de que o padrão em questão é, na melhor das hipóteses, não mais do que um ideal que a nossa sociedade ou a nossa «civilização» adoptaram e incorporaram no seu modo de vida ou nas suas instituições. Mas, segundo a mesma opinião, todas as sociedades têm os seus ideais, e isso vale tanto para as sociedades canibais como para as sociedades civilizadas. Se os princípios são suficientemente justificados pelo facto de serem aceites por uma sociedade, os princípios do canibalismo são tão defensáveis ou tão válidos como os da vida civilizada. Deste ponto de vista, os primeiros seguramente não podem ser rejeitados como maus princípios. E, como o ideal da nossa sociedade é assumidamente mutável, nada além de um hábito inerte e cansado nos impedirá de aceitar com serenidade uma mudança de direcção rumo ao canibalismo. Se não houver um padrão superior ao ideal da nossa sociedade, somos totalmente incapazes de adquirir uma distância crítica em relação a esse ideal. Mas o simples facto de podermos levantar a questão do valor do ideal da nossa sociedade mostra que há algo no homem que não está inteiramente escravizado pela sua sociedade, e portanto que somos capazes de – e, por isso, obrigados a – procurar um padrão que nos permita julgar os ideais da nossa sociedade assim como de qualquer outra. Esse padrão não se encontra nas necessidades das diferentes sociedades, pois as sociedades e os seus componentes têm muitas necessidades que conflituam entre si: surge o problema das prioridades. O problema não pode ser resolvido de uma maneira racional se não tivermos um padrão que nos permita distinguir entre necessidades genuínas e necessidades imaginárias, e discernir a hierarquia dos vários tipos de necessidades genuínas. O problema colocado pelas necessidades conflituantes da sociedade não pode ser resolvido se não tivermos conhecimento do direito natural.

Pareceria, então, que a rejeição do direito natural conduziria inexoravelmente a consequências desastrosas. E é óbvio que as consequências que se consideram desastrosas por muitos homens e até por alguns dos mais vociferantes opositores do direito natural resultam efectivamente da rejeição contemporânea do direito natural. A nossa ciência social pode tornar-nos muito sábios ou engenhosos na procura dos meios necessários para os vários objectivos que possamos escolher. Mas reconhece que é incapaz de nos ajudar a discriminar entre objectivos legítimos e ilegítimos, justos e injustos. Uma ciência dessas não é mais do que instrumental: nasce para servir todos os poderes e todos os interesses, quaisquer que eles sejam. O que Maquiavel fez na aparência, a nossa ciência social faria efectivamente se não preferisse – só Deus saberá porquê – o liberalismo generoso à coerência: designadamente aconselhar tiranos e povos livres com a mesma competência e entusiasmo(2). Segundo a nossa ciência social, podemos

(1) «Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanity» em Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, traduzido com uma introdução de Ernest Barker, I (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), pp. 201-222.

(2) «Não tem sentido a afirmação de que no despotismo não existe uma ordem juridical e só impera o capricho do déposta (...) mesmo o Estado mais despótico constitui uma ordem da conduta humana (...). O que se chama arbitrário, não era mais do que a possibilidade jurídica de reter toda a decisão, de determinar livremente a actividade dos órgãos inferiores, e de suspender ou modificar, por inteiro ou em parte,

ser, ou podemos vir a ser, sábios em todas as matérias de importância secundária, mas temos de nos resignar à mais completa ignorância no que diz respeito ao tema mais importante: não podemos ter qualquer conhecimento acerca dos princípios últimos das nossas escolhas, isto é, acerca da sua sensatez ou insensatez; os nossos princípios últimos não têm outra sustentação além das nossas preferências arbitrárias e, por isso, cegas. Estamos, então, na posição de seres que são sóbrios e sensatos quando se trata de questões triviais e que jogam como loucos quando são confrontados com questões sérias – sensatez a retalho e loucura a grosso. Se os nossos princípios não têm outra sustentação além das nossas preferências cegas, tudo o que alguém estiver disposto a ousar será permissível. A rejeição contemporânea do direito natural conduz ao niilismo – mais, é idêntica ao niilismo.

Apesar de tudo, os liberais generosos vêem o abandono do direito natural não só com serenidade, mas com alívio. Parecem acreditar que a nossa incapacidade de adquirir um conhecimento genuíno do que é intrinsecamente bom ou justo força-nos a tolerar todas as opiniões sobre o bem ou o justo ou a reconhecer como igualmente respeitáveis todas as preferências ou todas as «civilizações». Só a tolerância ilimitada está de acordo com a razão. Mas isso leva à admissão do direito racional ou natural de toda a preferência que tolera as outras preferências ou, para nos exprimirmos de forma negativa, de um direito racional ou natural de rejeitar ou condenar todas as posições intolerantes ou «absolutistas». Estas têm de ser condenadas porque se baseiam numa premissa – a de que os homens podem saber o que é o bem – cuja falsidade é demonstrável. Por detrás da rejeição apaixonada de todos os «absolutos», discernimos o reconhecimento de um direito natural, ou mais exactamente, de uma interpretação particular do direito natural segundo a qual a única coisa necessária é o respeito pela diversidade ou pela individualidade. Mas há uma tensão entre o respeito pela diversidade, ou pela individualidade, e o reconhecimento do direito natural. Quando os liberais perderam a paciência com os limites absolutos à diversidade, ou à individualidade, que são

e em qualquer momento, as normas por ele criadas. Este Estado é um Estado de Direito mesmo que o julguemos inconveniente ou prejudicial. Mas também tem algumas vantagens: o que se demonstra claramente com a invocação frequente da ditadura no Estado de Direito moderno» (Hans Kelsen, *Algemeine Staatslehre* [Berlim, 1925], pp. 335-336). Como Kelsen não mudou a sua atitude em matéria de direito natural, não consigo perceber por que é que omitiu este passo instrutivo da tradução inglesa (*General Theory of Law and State* [Cambridge: Harvard University Press, 1949], p. 300).

impostos até pela versão mais liberal do direito natural, tiveram de fazer uma escolha entre o direito natural e o cultivo sem inibições da individualidade. Optaram pela segunda solução. Assim que se deu este passo, a tolerância apareceu como um valor ou um ideal entre muitos valores ou ideais, e não como intrinsecamente superior ao seu contrário. Por outras palavras, a intolerância apareceu como um valor igual em dignidade à tolerância. Mas é praticamente impossível pararmos na igualdade de todas as preferências ou escolhas. Se o estatuto desigual das escolhas não pode ser relacionado com o estatuto desigual dos seus objectivos, então é preciso relacioná-lo com o estatuto desigual dos actos de escolha; e isso significa eventualmente que a escolha genuína, por contraposição à escolha espúria ou abjecta, não é mais do que a decisão resoluta ou infinitamente séria. Contudo, tal decisão tem mais afinidades com a intolerância do que com a tolerância. O relativismo liberal tem a sua raiz na tradição tolerante do direito natural ou na noção de que cada um tem um direito natural à prossecução da felicidade tal como ele a entende; mas, em si mesmo, é um seminário de intolerância.

Assim que percebemos que os princípios das nossas acções não têm outra sustentação além da escolha cega, deixamos de acreditar realmente neles. Já não podemos continuar a agir de todo o coração com base nesses princípios. Já não podemos continuar a viver como seres responsáveis. Para vivermos, temos de silenciar a voz facilmente silenciada da razão, que nos diz que os nossos princípios são em si mesmos tão bons ou tão maus como quaisquer outros princípios. Quanto mais cultivamos a razão, mais cultivamos o niilismo: e menos somos capazes de ser membros leais da sociedade. A inevitável consequência prática do niilismo é o obscurantismo fanático.

A dura experiência desta consequência conduziu a um renovado interesse geral no direito natural. Mas mesmo este facto deve convidar-nos à cautela. A indignação é má conselheira. Na melhor das hipóteses, a nossa indignação demonstra que temos boas intenções. Não demonstra que estejamos certos. A nossa aversão ao obscurantismo fanático não pode levar-nos a abraçar o direito natural num espírito de obscurantismo fanático. Estejamos alerta para o perigo de prosseguir um objectivo socrático com os meios, e o temperamento, de Trasímaco. Reconheçamos que a seriedade da necessidade do direito natural não demonstra que a necessidade possa ser satisfeita. Um desejo não é um facto. Mesmo se provarmos que uma determinada opinião é indispensável para viver bem, apenas se prova que a

dita opinião é um mito salutar: não se demonstra que é verdadeira. A utilidade e a verdade são duas coisas inteiramente diferentes. O facto de a razão nos forçar a ir além do ideal da nossa sociedade ainda não garante que, ao darmos esse passo, não seremos confrontado com um vazio ou com uma multiplicidade de princípios incompatíveis e igualmente justificáveis de «direito natural». A gravidade da questão impõe-nos o dever de ter uma discussão teórica com distanciamento e imparcialidade.

O problema do direito natural é hoje uma questão mais de evocação do que de conhecimento real. Estamos, portanto, precisados de estudos históricos para nos familiarizarmos com toda a complexidade da questão. Temos de nos tornar por algum tempo estudantes do que se chama a «história das ideias». Contrariamente à ideia popular, isso não resolverá, antes agravará, a dificuldade do tratamento imparcial. Para citar Lorde Acton: «Poucas descobertas são mais irritantes do que aquelas que revelam a linhagem das ideias. As definições rigorosas e a análise implacável retirariam o véu por detrás do qual a sociedade dissimula as suas divisões, tornariam as disputas políticas demasiado violentas para o compromisso e as alianças políticas demasiado precárias para serem viáveis, e envenenariam a política com todas as paixões dos conflitos sociais e religiosos». Podemos conjurar este perigo apenas se abandonarmos a perspectiva em que a contenção política é a única protecção eficaz contra o fervor irado e cego do partidarismo.

A questão do direito natural apresenta-se hoje como uma matéria de lealdade partidária. Se olharmos à nossa volta, podemos ver dois campos hostis, fortemente fortificados e sob apertada vigilância. Um está ocupado pelos liberais de várias denominações, o outro por discípulos católicos e não-católicos de Tomás de Aquino. Mas ambos os exércitos e, por acréscimo, os que preferem sentar-se em cima das vedações ou enterrar as suas cabeças na areia estão, para acumular metáforas, todos no mesmo barco. São todos homens modernos. Estamos todos enleados na mesma dificuldade. Na sua forma clássica o direito natural está ligado a uma concepção teleológica do universo. Todos os seres naturais têm um fim natural, um destino natural, que determina quais são as operações que são boas para eles. No caso do homem, precisa-se da razão para discernir estas operações: a razão determina o que está de acordo com a natureza tendo em consideração o fim natural do homem. Poderia parecer que a concepção teleológica do universo, de que a concepção teleológica do homem

constitui uma parte, foi arruinada pela ciência natural moderna. Do ponto de vista de Aristóteles – e quem se atreveria a pretender ser melhor juiz nesta matéria do que Aristóteles? – a contenda entre as concepções mecânica e teleológica do universo é decidida pela maneira como forem resolvidos os problemas do céu, dos corpos celestes e do seu movimento(3). Ora, neste aspecto, que do ponto de vista de Aristóteles era o aspecto decisivo, a contenda parece ter sido decidida em favor da concepção não-teleológica do universo. Desta decisão capital duas conclusões opostas podiam ser tiradas. Segundo uma delas, a concepção não-teleológica do universo deve ser acompanhada por uma concepção não-teleológica da vida humana. Mas esta solução «naturalista» está exposta a graves dificuldades: parece ser impossível apresentar uma explicação adequada dos fins humanos quando estes são concebidos como meros efeitos dos desejos ou dos impulsos. Foi por isso que prevaleceu a solução alternativa. Quer isto dizer que as pessoas foram forçadas a aceitar um dualismo fundamental, e tipicamente moderno, em que se opõem uma ciência natural não-teleológica e uma ciência do homem teleológica. É esta posição que os discípulos modernos de Tomás de Aquino, entre outros, são forçados a tomar, uma posição que pressupõe uma ruptura com a perspectiva englobante de Aristóteles, assim como com a do próprio Tomás de Aquino. O dilema fundamental, com o qual nos debatemos, tem como causa a vitória da ciência natural moderna. Uma solução adequada para o problema do direito natural não será encontrada antes deste problema básico ter sido resolvido.

Não é necessário dizer que estas palestras não podem lidar com este problema. Terão de se limitar ao aspecto do problema do direito natural que pode ser clarificado dentro das fronteiras das ciências sociais. A ciência social dos nossos dias rejeita o direito natural com dois fundamentos diferentes, embora quase sempre ligados entre si; rejeita o direito natural em nome da História e em nome da distinção entre Factos e Valores.

(3) *Física* 196a25 ss., 199a3-5.

I

O Direito Natural e a Abordagem Histórica

O ataque ao direito natural em nome da história assume, na maioria dos casos, a seguinte forma: o direito natural pretende ser um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecido; mas a história (incluindo a antropologia) ensina-nos que esse direito não existe; em vez de uma presuntiva uniformidade, encontramos uma variedade infinita de noções de direito ou de justiça. Ou, por outras palavras, não há direito natural se não houver princípios imutáveis de justiça, mas a história mostra-nos que não há princípios imutáveis de justiça. Não se compreende o significado do ataque ao direito natural em nome da história sem antes compreender a perfeita irrelevância deste argumento. Em primeiro lugar, «o consentimento de todo o género humano» não é de todo uma condição necessária da existência do direito natural. Alguns dos maiores professores do direito natural argumentaram que, precisamente porque o direito natural é racional, a sua descoberta pressupõe o cultivo da razão, e portanto o direito natural não será conhecido de modo universal: entre os selvagens nem se deve esperar encontrar qualquer conhecimento real do direito natural(1). Por outras palavras, provar que não existe um princípio de justiça

(1) Ver Platão, *República* 456b12-e2, 452a7-8 e e6-d1; *Laches* 184d1-185a3; Hobbes, *De cive*, II.1; Locke, *Two Treatises of Civil Government*, livro II, §12, em conjunção com *An Essay on the HUman Understanding*, livro I, cap. iii. Comparar com Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, prefácio; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I.1-2; e também Marsílio de Pádua, *Defensor pacis*, II.12.8.

que não tenha sido negado num determinado lugar ou numa determinada época não é suficiente para provar que qualquer uma dessas negações foi justificada ou razoável. De mais a mais, sempre se soube que diferentes concepções de justiça prevaleceram em diferentes épocas e em diferentes nações. É absurdo reclamar que a descoberta por parte de estudiosos modernos de um número ainda maior de concepções desse género afectou de alguma maneira a questão fundamental. Sobretudo, o conhecimento da variedade infinitamente grande de concepções de justiça, longe de ser incompatível com a ideia de direito natural, é a condição essencial para o aparecimento dessa ideia: a percepção da variedade de ideias de direito é *o* incentivo para procurar o direito natural. Para que a rejeição do direito natural em nome da história tenha algum peso, deve assentar noutra base que não a evidência histórica. A sua base tem de ser uma crítica filosófica da possibilidade da existência do direito natural, ou da sua cognoscibilidade – uma crítica de alguma forma relacionada com a "história".

Concluir da diversidade de concepções de direito a inexistência do direito natural é uma conclusão tão antiga quanto a própria filosofia política. Esta parece começar com a proposta de que a diversidade de ideias de direito demonstra a inexistência do direito natural ou o carácter convencional de todo o direito (2). Chamaremos a esta perspectiva «convencionalismo». Para clarificar o sentido da rejeição contemporânea do direito natural em nome da história, temos em primeiro lugar de compreender a diferença específica entre o convencionalismo, por um lado, e o «sentido histórico» ou «a consciência histórica» característicos do pensamento dos séculos XIX e XX, por outro (3).

(2) Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1134b24-27.

(3) O positivismo jurídico dos séculos XIX e XX não pode ser identificado pura e simplesmente com o convencionalismo nem com o historicismo. Contudo, em última análise, o positivismo jurídico parece colher a sua força da premissa geralmente aceite do historicismo (ver, sobretudo, Karl Bergbohm, *Jurisprudenz and Rechtsphilosophie*, I [Leipzig, 1892], p. 409 ss). O argumento mais directo de Bergbohm contra a possibilidade do direito natural (por contraposição ao argumento que pretende apenas mostrar as consequências desastrosas do direito natural para a ordem jurídica positiva) baseia-se na «verdade inegável de que nada de eterno e de absoluto existe para além Daquele que o homem não pode compreender, mas tão-somente pressentir num espírito de fé» (p. 416, nota), isto é, baseia-se no pressuposto de que «os padrões aos quais nos referimos para fazer um julgamento sobre a lei positiva, histórica (...) são eles mesmos, e em absoluto, fruto do seu tempo, e são sempre históricos e relativos (p. 450, nota).

O convencionalismo pressupunha que a distinção entre natureza e convenção é a mais fundamental de todas as distinções. Subentendia que a natureza goza de uma dignidade incomparavelmente superior à convenção ou ao decreto da sociedade, ou que a natureza é a norma. A tese de que o direito e a justiça são convencionais significava que o direito e a justiça não tinham qualquer fundamento na natureza, que eram em última análise contra a natureza, sem outra razão de ser além das decisões arbitrárias, explícitas ou implícitas, das comunidades: não tinham outro fundamento além de um tipo de acordo, e o acordo pode gerar a paz mas não pode criar a verdade. Por outro lado, os partidários da perspectiva histórica moderna rejeitam como mítica a premissa de que a natureza é a norma; rejeitam a premissa de que a natureza goza de dignidade superior a quaisquer obras humanas. Pelo contrário, ou atribuem ao homem e às suas obras, incluindo as suas ideias variáveis de justiça, um carácter tão natural como todas as outras coisas reais, ou então asseveram um dualismo elementar entre o domínio da natureza e o domínio da liberdade ou da história. Neste último caso, deixam implícito que o mundo humano, o mundo da criatividade humana, tem um estatuto bem superior ao da natureza. Assim, não consideram que as noções de bem e de mal sejam fundamentalmente arbitrárias. Tentam descobrir as suas causas; tentam tornar a sua diversidade e sequência inteligíveis; ao remeter a sua origem para actos de liberdade, insistem na diferença fundamental entre a liberdade e a arbitrariedade.

Qual é o significado da diferença entre a perspectiva antiga e a moderna? O convencionalismo é uma das formas da filosofia clássica. Obviamente, há diferenças profundas entre o convencionalismo e a posição assumida por Platão, por exemplo. Mas na época clássica, os adversários estão de acordo quanto ao ponto mais fundamental: ambos admitem que a distinção entre natureza e convenção é fundamental. Pois esta distinção está implícita na ideia de filosofia. Filosofar significa ascender da caverna até à luz do sol, isto é, da verdade. A caverna é o mundo da opinião em contraposição ao conhecimento. A opinião é essencialmente variável. Os homens não podem viver, ou melhor, não podem viver em conjunto, se as opiniões não forem estabilizadas pelas decisões sociais. A opinião torna-se, assim, opinião revestida de autoridade ou torna-se num dogma público ou numa *Weltanschauung*. Filosofar significa, então, ascender do dogma público até ao conhecimento essencialmente privado. O dogma público é originariamente uma tentativa desadequada de responder à questão

da verdade em toda a sua plenitude ou da ordem eterna[4]. Do ponto de vista da ordem eterna, qualquer perspectiva desadequada da ordem eterna é acidental ou arbitrária; deve a sua validade não à sua verdade intrínseca, mas à decisão social ou à convenção. A premissa fundamental do convencionalismo é, portanto, nada mais do que a ideia de filosofia enquanto tentativa de compreender o eterno. Os adversários modernos do direito natural rejeitam precisamente esta ideia. Segundo eles, todo o pensamento humano é histórico e, por conseguinte, incapaz de jamais compreender algo que seja eterno. Enquanto para os antigos filosofar significa abandonar a caverna, já segundo os nossos contemporâneos, todo o filosofar pertence essencialmente a um «mundo histórico», a uma «cultura», a uma «civilização», a uma «*Weltanschauung*», isto é, àquilo a que Platão chamara a caverna. Chamaremos «historicismo» a esta perspectiva.

Sublinhámos há pouco que a rejeição contemporânea do direito natural em nome da história baseia-se, não em evidência histórica, mas numa crítica filosófica da possibilidade ou cognoscibilidade do direito natural. Agora reparamos que a crítica filosófica em questão não incide em particular sobre o direito natural ou sobre princípios morais em geral. Trata-se de uma crítica do pensamento humano enquanto tal. Todavia, a crítica do direito natural desempenhou um papel importante na formação do historicismo.

O historicismo apareceu no século XIX sob a protecção da crença de que é possível conhecer, ou pelo menos intuir, o eterno. Mas gradualmente foi minando a crença que o abrigara na sua infância. No nosso tempo, apareceu subitamente na sua forma amadurecida. A génese do historicismo não tem sido bem compreendida. No estado actual do nosso conhecimento, é difícil dizer em que ponto do desenvolvimento moderno ocorreu a ruptura decisiva com a abordagem «a-histórica» que prevaleceu em toda a filosofia anterior. Para termos uma orientação sumária, convém começar pelo momento em que o movimento até então subterrâneo emerge à superfície e começa a dominar as ciências sociais em plena luz do dia. Esse foi o momento do aparecimento da escola histórica.

Os pensamentos que guiavam a escola histórica estavam longe de ter um carácter puramente teórico. A escola histórica nasce da reacção à Revolução francesa e às doutrinas do direito natural que haviam preparado esse cataclismo. Ao reprovar a ruptura violenta

(4) Platão, *Minos* 314b10-315b2.

com o passado, a escola histórica insistia na sabedoria e na necessidade de preservar ou fazer perdurar a ordem tradicional. Tal poderia ser feito sem uma crítica do direito natural enquanto tal. O que é certo é que o direito natural pré-moderno não aprovava que se apelasse a uma ordem natural e racional contra a ordem estabelecida, ou contra a ordem actual. Porém, parecia que os fundadores da escola histórica haviam compreendido que a aceitação de princípios universais ou abstractos gera necessariamente um efeito revolucionário, perturbador e destabilizador, pelo menos tanto quanto o pensamento pode produzir esse efeito, e que isso é válido quer esses princípios aprovem, em termos gerais, um caminho conservador, quer aprovem um caminho revolucionário. Pois, com o reconhecimento de princípios universais, o homem é forçado a julgar a ordem estabelecida, ou que é real aqui e agora, à luz da ordem natural ou racional; e é mais provável que o que é real aqui e agora fique aquém da norma universal e imutável[5]. O reconhecimento de princípios universais tende, assim, a impedir que os homens se identifiquem por inteiro com a ordem social que o destino lhes deu, ou que a aceitem. Tende a aliená-los do seu lugar na terra. Tende a fazer deles estrangeiros, e até estrangeiros na terra.

Ao negarem o sentido, se não a existência, de normas universais, os conservadores eminentes que fundaram a escola histórica estavam, de facto, a prosseguir e até a acentuar o esforço revolucionário dos seus adversários. Esse esforço inspirava-se numa concepção específica do natural. Dirigia-se tanto contra o antinatural ou convencional, como contra o supranatural ou supramundano. Podemos dizer que os revolucionários pressupunham que o natural é sempre individual, e que, portanto, o uniforme é antinatural ou convencional. O indivíduo humano seria libertado ou libertar-se-ia a si mesmo para que pudesse prosseguir não só a sua felicidade, mas a sua própria versão da felicidade. Contudo, tal implicava que se atribuía a todos os homens um objectivo universal e uniforme: o direito natural de cada indivíduo era um direito que pertencia uniformemente a todos os homens enquanto homens. Mas a uniformidade era considerada antinatural e, por conseguinte, má. Era evidentemente impossível individualizar os direitos em plena sintonia com a diversidade natural dos indivídu-

(5) «(...) das imperfeições [dos Estados], se as têm, basta a simples diversidade que entre eles existe para provar que muitos as têm (...)»] (Descartes, *Discours de la méthode*, parte II).

os. Os únicos tipos de direitos que não eram incompatíveis com a vida social, nem eram uniformes, consistiam nos direitos «históricos»: os direitos dos ingleses, por exemplo, em contraposição ao direitos do homem. A diversidade local e temporal parecia oferecer um meio-termo seguro e sólido entre o individualismo anti-social e a universalidade antinatural. A escola histórica não descobriu a diversidade local e temporal das ideias de justiça: o óbvio não tem de ser descoberto. Tudo o que se pode dizer é que descobriu o valor, o encanto, a riqueza interior do local e do temporal, ou que descobriu a superioridade do local e do temporal sobre o universal. Seria mais cauteloso dizer que, ao radicalizar a tendência de homens como Rousseau, a escola histórica afirmou que o local e o temporal têm um valor superior ao universal. Consequentemente, o que proclamava ser universal aparecia, ao cabo e ao resto, como decorrente de algo que estava confinado ao local e ao temporal, aparecia como o local e o temporal *in statu evanescendi*. Por exemplo, era bastante provável que a doutrina da lei natural dos estóicos figurasse como um mero reflexo de um estádio temporal particular de uma sociedade local particular – como um mero reflexo da dissolução da cidade grega.

O esforço dos revolucionários era dirigido contra todas as formas de supramundaneidade(6) ou de transcendência. A transcendência não é exclusiva da religião revelada. Num sentido muito importante, a transcendência estava implícita na orientação originária da filosofia política enquanto procura da ordem política natural ou da melhor ordem política. O melhor regime, tal como Platão e Aristóteles o entendiam, é, e pretende-se que seja, na sua maior parte, diferente dos regimes concretos que existem aqui e agora ou está para além de todas as ordens concretas. Esta ideia da transcendência da melhor ordem política foi profundamente modificada pelo modo como o «progresso» veio a ser entendido no século XVIII, mas ainda assim não desapareceu inteiramente dessa noção do século XVIII. Se assim não fosse, os teóricos da Revolução francesa não poderiam ter condenado todas, ou quase todas, as ordens sociais que haviam existido.

(6) Para a tensão entre o interesse na história do género humano e o interesse na vida depois da morte, ver Kant, «Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita», proposição 9 (*The Philosophy of Kant*, ed. C. J. Friedrich [«Modern Library»], p. 130). Considere-se também a tese de Herder, cuja influência sobre o pensamento histórico do século XIX é bem conhecida, segundo a qual «os cinco actos são representados nesta vida» (ver M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläums-Ausgabe*, III.1, pp. xxx-xxxii).

Ao negar o significado, se não a existência, de normas universais, a escola histórica destruiu a única base sólida de todos os esforços sérios para transcender o actual. O historicismo pode, portanto, ser descrito como uma forma de intramundaneidade moderna muito mais extrema do que fora o radicalismo francês do século XVIII. Não há dúvida de que agiu como se tivesse a intenção de fazer com que o homem estivesse absolutamente em casa «neste mundo». Como qualquer conjunto de princípios universais pode provocar, pelo menos na maioria dos homens, um estranhamento potencial em relação ao mundo, o historicismo depreciou os princípios universais em favor de princípios históricos. Acreditava que, através da compreensão do seu passado, da sua herança, da sua situação histórica, os homens podiam chegar a princípios que seriam tão objectivos como os princípios da filosofia política mais antiga e pré-historicista pretendiam ser, e que, além disso, não seriam abstractos ou universais e, por conseguinte, nocivos para a acção sábia ou para uma vida verdadeiramente humana, mas antes concretos ou particulares – princípios adequados a uma época particular ou a uma nação particular, princípios relativos a uma época particular ou a uma nação particular.

Ao tentar descobrir padrões que fossem simultaneamente objectivos e relativos a situações históricas particulares, a escola histórica atribuiu aos estudos históricos uma importância muito superior à que alguma vez haviam tido. Contudo, as suas esperanças no domínio dos estudos históricos não eram o fruto desses estudos, mas dos pressupostos que decorriam directa ou indirectamente da doutrina do direito natural do século XVIII. A escola histórica pressupunha a existência de um espírito popular, isto é, pressupunha que as nações ou grupos étnicos são unidades naturais, ou pressupunha a existência de leis gerais da evolução histórica, ou combinava ambos os pressupostos. Em breve, tornou-se manifesto um conflito entre os pressupostos que haviam dado o estímulo decisivo ao estudos históricos e os resultados, assim como os requisitos, de toda a compreensão histórica genuína. No momento em que estes pressupostos foram abandonados, chegava ao fim a infância do historicismo.

O historicismo aparecia agora como uma forma particular de positivismo, isto é, como uma forma particular da escola que sustentava que a teologia e a metafísica haviam sido suplantadas de uma vez por todas pela ciência positiva, ou que identificava o conhecimento genuíno da realidade com o conhecimento gerado pelas ciências empíricas. O positivismo propriamente dito definira a palavra «empírico»

em termos dos procedimentos das ciências da natureza. Mas havia um contraste gritante entre a maneira como os assuntos históricos eram tratados pelo positivismo propriamente dito e a maneira como eram tratados pelos historiadores que procediam de um modo verdadeiramente empírico. Precisamente para salvaguardar os interesses do conhecimento empírico, tornou-se necessário insistir na negação da autoridade científica dos métodos das ciências da natureza quando aplicados aos estudos históricos. Mais, o que a psicologia e a sociologia «científicas» tinham a dizer sobre o homem acabou por se revelar trivial e pobre em comparação com o que os grandes historiadores tinham a ensinar. Assim, pensava-se que só a história podia ser a fonte de conhecimento empírico, e portanto de conhecimento sólido, daquilo que é verdadeiramente humano, de conhecimento do homem enquanto homem: da sua grandeza e da sua miséria. Como todas as investigações históricas começam e acabam com o homem, o estudo empírico da humanidade parecia poder reivindicar com alguma razão uma dignidade superior a todos os outros estudos da realidade. A história – separada de todos os pressupostos duvidosos ou metafísicos – tornou-se na suprema autoridade.

Mas a história acabou por se revelar perfeitamente incapaz de manter a promessa que a escola histórica fizera. Esta conseguira desacreditar os princípios universais ou abstractos; pensara que os estudos históricos revelariam a existência de padrões particulares ou concretos. Porém, o historiador imparcial tinha de confessar a sua incapacidade para deduzir normas a partir da história: não restavam quaisquer normas objectivas. A escola histórica obscurecera o facto de que os padrões particulares ou históricos só podem adquirir autoridade quando se baseiam num princípio universal que impõe ao indivíduo uma obrigação de aceitar, ou de reverenciar, os padrões sugeridos pela tradição ou pela situação que o moldou. Porém, nunca haverá um princípio universal que justifique a aceitação de todo o padrão histórico ou de toda a causa vitoriosa: não é evidente que a conformidade com a tradição ou que alinhar pela «onda do futuro» seja melhor, e seguramente nem sempre é melhor, do que queimar o que se adorou ou do que resistir às «tendências da história». Assim, todos os padrões sugeridos pela história enquanto tal revelaram ser fundamentalmente ambíguos e portanto impróprios para servirem como padrões. Para o historiador imparcial, «o processo histórico» revela-se como uma teia destituída de sentido e tecida tanto pelo que os homens fizeram, produziram e pensaram, como pelo acaso puro e duro – uma história contada por um idiota. Os padrões históricos, os padrões expelidos por um processo sem sentido, já não podiam reivindicar para si a bênção de poderes sagrados que se escondiam por detrás desse processo. Os únicos padrões que restavam tinham um carácter meramente subjectivo e não tinham outro suporte além da escolha livre do indivíduo. Daí em diante, nenhum critério objectivo permitia a distinção entre boas e más escolhas. O historicismo culminava no niilismo. A tentativa de fazer com que o homem estivesse absolutamente em casa neste mundo acabava por convertê-lo num perfeito estrangeiro.

A ideia de que «o processo histórico» é uma teia sem sentido, ou que não existe sequer um «processo histórico», não era nova. No essencial, era essa a perspectiva clássica. Apesar de ter perante si oposição considerável provinda de vários quadrantes, essa perspectiva era ainda poderosa no século XVIII. A consequência niilista do historicismo podia ter sugerido o regresso a uma perspectiva mais antiga e pré-historicista. Mas o fracasso manifesto da pretensão prática do historicismo, a de que podia dar à vida uma orientação melhor e mais sólida do que a que fora proposta pelo pensamento pré-historicista do passado, não destruiu o prestígio do alegado vislumbre teórico que lhe era devido. A disposição criada pelo historicismo e pelo seu fracasso prático foi interpretada como a inédita experiência da verdadeira situação do homem enquanto homem – de uma situação que anteriormente o homem escondera de si mesmo ao acreditar em princípios universais e imutáveis. Contrariamente à perspectiva anterior, os historicistas continuaram a atribuir uma importância decisiva à concepção do homem que surge dos estudos históricos, os quais, por serem o que são, estão interessados, em particular e em primeiro lugar, não no que é permanente e universal, mas no que é variável e único. A história enquanto história parece pôr-nos diante do espectáculo deprimente de uma diversidade vergonhosa de pensamentos e crenças e, sobretudo, do desaparecimento sucessivo de todos os pensamentos e crenças que os homens tiveram. Parece mostrar que todo o pensamento humano depende de contextos históricos singulares que são precedidos por contextos mais ou menos diferentes e que surgem dos seus antecessores de um modo fundamentalmente imprevisível: os alicerces do pensamento humano são colocados por experiências ou decisões imprevisíveis. Como todo o pensamento humano pertence a situações históricas específicas, todo o pensamento humano está condenado a desaparecer ao

mesmo tempo que a situação a que pertence, e a ser substituído por pensamentos novos e imprevisíveis.

A tese historicista apresenta-se hoje como sendo amplamente apoiada pela evidência histórica, ou até como expressão de um facto óbvio. Mas se o facto é tão óbvio, é difícil perceber como é que pôde escapar à atenção dos maiores pensadores do passado. Quanto à evidência histórica, é claramente insuficiente para apoiar a tese historicista. A história ensina-nos que uma determinada perspectiva foi abandonada por todos os homens, ou por todos os homens competentes, ou talvez apenas pelos mais vociferantes, em favor de outra perspectiva; não nos diz se a mudança foi justificada ou se a perspectiva rejeitada merecia a rejeição. Só uma análise imparcial da perspectiva em questão – uma análise que não se deslumbre com a vitória ou que não fique aturdida com a derrota dos partidários da perspectiva em causa – nos poderia ensinar algo acerca do seu valor e, assim, acerca do sentido da mudança histórica. Para que a tese historicista tenha alguma solidez, tem de se basear não na história, mas na filosofia: numa análise filosófica que demonstre que todo o pensamento humano depende em última instância do destino flutuante e obscuro, e não em princípios evidentes acessíveis ao homem enquanto homem. O esteio dessa análise filosófica é uma «crítica da razão» que alegadamente demonstre a impossibilidade da metafísica teorética e da ética filosófica ou do direito natural. Quando todas as perspectivas metafísicas e éticas puderem ser consideradas, em termos estritos, insustentáveis, isto é, insustentáveis na medida em que pretendem ser pura e simplesmente verdadeiras, então o seu destino histórico necessariamente se afigurará merecido. Torna-se então uma tarefa plausível, embora não muito importante, relacionar o predomínio, em diferentes épocas, das diferentes perspectivas metafísicas e éticas com as épocas do seu predomínio. Mas isso ainda deixa intacta a autoridade das ciências positivas. O segundo esteio da análise filosófica subjacente ao historicismo é a demonstração de que as ciências positivas assentam em fundamentos metafísicos.

Considerada em si mesma, esta crítica filosófica do pensamento filosófico e científico – uma continuação dos esforços de Hume e de Kant – conduziria ao cepticismo. Mas o cepticismo e o historicismo são duas coisas completamente diferentes. Em princípio, o cepticismo considera-se a si mesmo coevo do pensamento humano; o historicismo considera-se a si mesmo como relevando de uma situação histórica específica. Para o céptico, todas as afirmações são incertas e, portanto, essencialmente arbitrárias; para o historicista, as afirmações que prevalecem em diferentes épocas e em diferentes civilizações estão muito longe de serem arbitrárias. O historicismo provém de uma tradição não-céptica – provém da tradição moderna que tentou definir os limites do conhecimento humano, e que, por conseguinte, reconhece, dentro de certos limites, a possibilidade de um conhecimento genuíno. Em contraposição a todo o cepticismo, o historicismo assenta pelo menos em parte numa crítica do pensamento humano que pretende articular o que se chama «a experiência da história».

Nenhum homem competente dos nossos tempos consideraria como pura e simplesmente verdadeira a totalidade dos ensinamentos de um dos pensadores do passado. Em todos os casos a experiência mostrou que o originador desses ensinamentos aceitava certas coisas como dados certos e seguros que não devem ser aceites como dados certos e seguros ou que ele não conhecia certos factos ou certas possibilidades que foram descobertos em épocas posteriores. Até agora, todo o pensamento revelou-se necessitado de revisões radicais ou revelou ser incompleto ou limitado em aspectos decisivos. De mais a mais, quando se olha para o passado, parece que observamos que todos os progressos do pensamento numa determinada direcção foram feitos não sem se pagar o preço de um retrocesso do pensamento noutro aspecto: sempre que uma dada limitação foi superada por um progresso do pensamento, contribuições anteriores importantes foram invariavelmente esquecidas como consequência desse progresso. Em termos globais, não houve, então, qualquer progresso, mas apenas uma mudança de um tipo de limitação por outro. Enfim, parece que observamos que as limitações mais importantes do pensamento anterior eram de tal natureza que não poderiam ter sido superadas por nenhum esforço dos pensadores anteriores; para não mencionar outras considerações, todo o esforço do pensamento que conduziu à superação de limitações específicas conduziu noutros aspectos à cegueira. É razoável supor que o que aconteceu invariavelmente até agora acontecerá de forma recorrente no futuro. O pensamento humano é essencialmente limitado de tal modo que as suas limitações diferem consoante as situações históricas, e a limitação característica do pensamento de uma determinada época não pode ser superada por nenhum esforço humano. Sempre houve e sempre haverá mudanças de perspectiva surpreendentes e inteiramente inesperadas que modificarão de forma radical o significado de todo o conhecimento até então adquirido. Nenhuma concepção do todo, e em

particular nenhuma concepção do todo da vida humana, pode pretender ser definitiva nem reclamar uma validade universal. Por mais que aparentem ser definitivas, todas as doutrinas serão, mais tarde ou mais cedo, substituídas por outras doutrinas. Não há razão para duvidar que os pensadores anteriores tiveram intelecções que nos são inteiramente inacessíveis e que não se podem tornar acessíveis, por mais cuidado que tenhamos quando estudamos as suas obras, porque as nossas limitações impedem-nos de sequer suspeitar da possibilidade de essas intelecções existirem. Como as limitações do pensamento humano são essencialmente inconhecíveis, não faz sentido concebê-las em termos de condições sociais, económicas e outras, isto é, em termos de fenómenos conhecíveis e analisáveis: as limitações do pensamento humano são estabelecidas pelo destino.

O argumento historicista tem uma certa plausibilidade que pode ser facilmente explicado pela preponderância do dogmatismo no passado. Não podemos esquecer a queixa de Voltaire: «*nous avons des bacheliers qui savent tout ce que ces grands hommes ignoraient*» (7). Além disso, muitos pensadores eminentes propuseram doutrinas gerais que invariavelmente se revelaram carentes de uma revisão radical. Portanto, precisamos de acolher amistosamente o historicismo como um aliado na nossa luta contra o dogmatismo. Mas o dogmatismo – ou a inclinação «para identificar o objectivo do nosso pensamento com o ponto em que nos cansamos de pensar» (8) – é tão natural ao homem que não é provável que pertença só ao passado. Somos forçados a suspeitar que o historicismo é o disfarce que nos nossos dias o dogmatismo gosta de usar. Somos levados a pensar que o que se chama a «experiência da história» é o ponto de vista distanciado da história do pensamento, tal como essa história veio a ser encarada sob a influência conjunta da crença no progresso inexorável (ou na impossibilidade de regressar ao pensamento do passado) e da crença no valor supremo da diversidade ou da singularidade (ou no direito igual de todas as épocas ou civilizações). Nada indica que hoje o historicismo radical ainda tenha necessidade dessas crenças. Mas nunca examinou a hipótese de a «experiência» a que se refere ser um resultado dessas crenças questionáveis.

Quando normalmente se fala da «experiência» da história, está implícito que esta «experiência» é uma conclusão geral que decorre

(7) «Âme», *Dictionnaire philosophique*, ed. J. Benda, I.19.
(8) Ver a carta de Lessing a Mendelssohn, 9 de Janeiro de 1771.

do conhecimento histórico, mas que não pode ser reduzido a esse conhecimento. Porquanto o conhecimento histórico é sempre extremamente fragmentário e é muitas vezes bastante incerto, ao passo que a alegada experiência é tida como global e certa. Porém, dificilmente se pode duvidar de que, em última análise, a alegada experiência assenta num determinado número de observações históricas. Então, a questão reside em saber se essas observações autorizam a afirmação de que a aquisição de novas intuições importantes conduz necessariamente ao esquecimento de intuições anteriores e que os pensadores anteriores jamais podiam ter pensado nas possibilidades fundamentais que, em épocas posteriores, acabaram por estar no centro das atenções. Por exemplo, é obviamente falso dizer que Aristóteles não podia ter compreendido a injustiça da escravatura, porque, de facto, ele a compreendeu. Contudo, pode-se dizer que não podia ter imaginado um Estado mundial. Mas porquê? O Estado mundial pressupõe um desenvolvimento tecnológico com o qual Aristóteles não poderia sequer sonhar. Por sua vez, esse desenvolvimento tecnológico exigiu que se colocasse a ciência ao serviço da «conquista da natureza» e que a tecnologia se emancipasse de toda a supervisão moral e política. Aristóteles não concebeu um Estado mundial porque estava absolutamente seguro de que a ciência é, na sua essência, teorética, e que a libertação da tecnologia em relação ao controlo moral e político conduziria a consequências desastrosas: a fusão da ciência e das artes em conjunção com o progresso ilimitado ou incontrolável da tecnologia converteu a tirania universal e perpétua numa possibilidade séria. Só um homem precipitado poderia dizer que a perspectiva de Aristóteles – isto é, as suas respostas quanto ao carácter essencialmente teorético da ciência e à necessidade de o progresso tecnológico estar submetido a um severo controlo moral e político – foi refutada. Mas independentemente do que se possa pensar sobre as respostas de Aristóteles, não há dúvida de que as questões fundamentais a que tenta responder são idênticas às questões fundamentais que hoje constituem as nossas preocupações imediatas. Se compreendermos isto, compreendemos ao mesmo tempo que a época que considerou obsoletas as questões fundamentais de Aristóteles estava inteiramente desprovida de lucidez quanto a saber quais são as questões fundamentais.

Longe de legitimar a inferência historicista, a história parece antes demonstrar que todo o pensamento humano, e desde logo todo o pensamento filosófico, se ocupa dos mesmos temas fundamentais ou dos mesmos problemas fundamentais, e que, por conseguinte, exis-

te um enquadramento imutável que atravessa todas as mudanças do conhecimento humano quer dos factos, quer dos princípios. Esta inferência é evidentemente compatível com o facto de que, quando se lida com estes problemas, a clareza, a forma como são abordados, e as soluções que são sugeridas diferem mais ou menos de pensador para pensador ou de época para época. Se os problemas fundamentais atravessam todas as mudanças históricas, o pensamento humano é capaz de transcender as suas limitações históricas ou de aceder a algo de trans-histórico. Tal seria o caso mesmo se fosse verdade que todas as tentativas de resolver estes problemas estão condenadas ao fracasso por causa da «historicidade» de «todo» o pensamento humano.

Dar o assunto por concluído seria equivalente a desesperar da causa do direito natural. Não há direito natural se tudo o que o homem pudesse saber sobre o direito fosse o seu carácter problemático, ou se a questão dos princípios de justiça admitisse várias respostas mutuamente exclusivas, sem que se pudesse demonstrar a superioridade de nenhuma delas face às restantes. Não pode haver direito natural se o pensamento humano, apesar da sua incompletude essencial, não for capaz de resolver o problema dos princípios de justiça de uma maneira genuína e, por isso, universalmente válida. Dito em termos mais gerais, não pode haver direito natural se o pensamento humano não for capaz de adquirir conhecimento genuíno, universalmente válido e definitivo dentro de uma esfera limitada, ou se não for capaz de adquirir conhecimento genuíno acerca de assuntos específicos. O historicismo não pode negar esta possibilidade. Pois ela está implícita na sua própria tese. Ao afirmar que todo o pensamento humano, ou pelo menos que todo o pensamento humano relevante é histórico, o historicismo admite que o pensamento humano é capaz de chegar a uma conclusão importantíssima que é universalmente válida e que não será de forma alguma afectada por quaisquer surpresas futuras. A tese historicista não é uma asserção isolada: é inseparável de uma visão da estrutura essencial da vida humana. Esta visão tem o mesmo carácter ou pretensão trans-históricos que qualquer doutrina do direito natural.

A tese historicista está, então, exposta a uma dificuldade muito evidente que considerações mais subtis podem contornar ou obscurecer, mas não solucionar. O historicismo afirma que todos os pensamentos ou crenças humanas são históricos, e que, por isso, estão destinados a uma morte merecida; mas o historicismo é também ele um pensamento humano; logo, o historicismo só pode ter uma validade temporária, o que vale por dizer que não é pura e simplesmente verdadeiro. Afirmar a tese historicista é duvidar dela e assim a transcendê-la. De facto, o historicismo assegura que descobriu uma verdade que veio para ficar, uma verdade válida para todo o pensamento, para todas as épocas: por muito que o pensamento tenha mudado, e venha a mudar, permanecerá sempre histórico. No que respeita à intuição decisiva acerca do carácter essencial de todo o pensamento humano, e em seguida acerca do carácter essencial da humanidade, ou das suas limitações, a história chegou ao seu fim. O historicista não se deixa impressionar com a eventualidade de o historicismo vir a ser substituído em devido tempo pela sua negação. Está seguro de que tal mudança equivaleria a uma recaída do pensamento humano na sua ilusão mais poderosa. O historicismo prospera porque se isenta de forma incoerente do seu veredicto que pronuncia para todo o pensamento humano. A tese historicista traz consigo uma contradição interna, é absurda. Não podemos ver o carácter histórico de «todo» o pensamento – isto é, de todo o pensamento à excepção da conclusão historicista e das suas implicações – sem transcender a história, sem compreender algo que é trans-histórico.

Se chamarmos a todo o pensamento radicalmente histórico uma «mundividência englobante» ou uma parte de uma tal mundividência, temos de dizer: o historicismo não é, em si mesmo, uma mundividência englobante, mas uma análise de todas as mundividências englobantes, é uma exposição do carácter essencial de tais mundividências. O pensamento que reconhece a relatividade de todas as concepções englobantes tem um carácter diferente do pensamento que adopta, ou que está sob, o domínio de uma concepção englobante. O primeiro é absoluto e neutro; o segundo é relativo e está comprometido. O primeiro é uma conclusão teorética que transcende a história; o segundo é o resultado de um golpe do destino.

O historicista radical recusa-se a admitir o carácter trans-histórico da tese historicista. Ao mesmo tempo, reconhece o absurdo do historicismo puro enquanto tese teórica. Nega, portanto, a possibilidade de uma análise teórica ou objectiva, que enquanto tal seria trans-histórica, das várias concepções englobantes ou dos vários «mundos históricos» ou das várias «culturas». A este respeito, o ataque de Nietzsche ao historicismo do século XIX, que pretendia ser uma visão teórica, foi decisivo. Segundo Nietzsche, a análise teórica da vida humana que compreende a relatividade de todas as mundividências englobantes, e que por isso as desvaloriza, tornariam a própria vida humana impos-

sível, pois destruiria a atmosfera protectora indispensável para a vida ou para a cultura ou para a acção. Mais, como a análise teórica não tem o seu fundamento na vida, nunca conseguirá compreendê-la. A análise teórica da vida não se compromete e é fatal para o compromisso, mas a vida implica compromisso. Para prevenir o perigo para a vida, Nietzsche podia escolher uma de duas soluções: podia insistir no carácter estritamente esotérico da análise teórica da vida – isto é, restaurar a noção platónica da nobre mentira – ou então podia negar a possibilidade da teoria propriamente dita, e assim conceber o pensamento como essencialmente subserviente ou dependente do destino ou da vida. Mesmo que Nietzsche não o tenha feito, os seus sucessores adoptaram a segunda alternativa(9).

A tese do historicismo radical pode ser enunciada da seguinte forma. Toda a compreensão, todo o conhecimento, por mais limitado e «científico» que possa ser, pressupõe um enquadramento de referência; pressupõe um horizonte, uma visão englobante dentro da qual é possível compreender e conhecer. Sem uma tal visão englobante qualquer percepção, observação ou orientação torna-se impossível. A visão englobante do todo não pode ser validada por um raciocínio, porque ela é a base de todo o raciocínio. Por conseguinte, há uma diversidade de visões englobantes, cada uma delas tão legítima como a outra: temos de escolher uma das visões englobantes sem qualquer orientação racional. É absolutamente necessário escolher uma delas; a neutralidade ou a suspensão do julgamento é impossível. A nossa escolha não tem outra sustentação senão a própria escolha; não se apoia em nenhuma certeza objectiva ou teórica; só a nossa escolha a separa do nada, da ausência total de sentido. Em rigor, não podemos escolher entre concepções diferentes. Uma única visão englobante é-nos imposta pelo destino: o horizonte no interior do qual se realizam o nosso conhecimento e a nossa orientação é o produto do destino do indivíduo ou da sua sociedade. Todo o pensamento humano depende do destino, de algo que o pensamento não consegue dominar e cuja actividade não consegue antecipar. Porém, a sustentação do horizonte produzido pelo destino resulta, em última análise, da escolha do indivíduo, já que o destino tem de ser aceite pelo indivíduo. Somos livres no sentido de que somos livres para escolher com angústia a mundividência e os padrões que o destino nos impõe, ou então para nos perdermos numa segurança ilusória ou no desespero.

(9) Para compreender tal escolha, é preciso ponderar esta relação com a simpatia de Nietzsche por «Cálicles», por um lado, e a sua preferência pela «vida trágica» em relação à vida teorética, por outro (ver Platão, *Górgias* 481d e 502b ss., e *Leis* 658d2-5; comparar com Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [ed. Insel-Bücherei], p. 73). Este passo revela com clareza o facto de Nietzsche ter adoptado o que se pode considerar como a premissa fundamental da escola histórica.

O historicista radical afirma, então, que o pensamento comprometido ou «histórico» só se desvela ao pensamento que seja também ele comprometido ou «histórico»; e, sobretudo, que o verdadeiro significado da «historicidade» de todo o pensamento genuíno só se desvela ao pensamento que seja também ele comprometido ou «histórico». A tese historicista expressa uma experiência fundamental que, pela sua natureza, é incapaz de encontrar uma expressão adequada ao nível do pensamento não-comprometido ou distanciado. É verdade que a evidência dessa experiência pode tornar-se pouco nítida, mas não pode ser destruída pelas inevitáveis dificuldades lógicas de que padecem todas as expressões de tais experiências. Tendo em vista esta experiência fundamental, o historicista radical nega que o carácter final, e, neste sentido, trans-histórico, da tese historicista ponha em dúvida o conteúdo dessa tese. A intelecção final e irrevogável do carácter histórico de todo o pensamento transcenderia a história apenas se essa intelecção fosse acessível ao homem enquanto homem e, por isso, em princípio, em todas as épocas; mas não transcende a história se se inserir essencialmente numa situação histórica específica. Ora essa intelecção insere-se numa situação histórica específica: não é pura e simplesmente a condição da intelecção historicista, mas a sua fonte(10).

Todas as doutrinas do direito natural declaram que os fundamentos da justiça são, em princípio, acessíveis ao homem enquanto homem. Portanto, pressupõem que uma verdade importantíssima é, em princípio, acessível ao homem enquanto homem. Ao negar este pressuposto, o historicismo radical afirma que a conclusão basilar a respeito da limitação essencial de todo o pensamento humano não é acessível ao homem enquanto homem, ou que não é o resultado do progresso ou do labor do pensamento humano, mas que é um dom imprevisível do destino imperscrutável. Se compreendemos agora o que não se compreendia em épocas mais recuadas, ou seja, que o pensamento depende essencialmente do destino, tal deve-se ao próprio destino. O historicismo tem em comum com todo o pensamento restante o facto de depender do destino. É diferente de todo o pen-

(10) A distinção entre «condição» e «fonte» corresponde à diferença entre a «história» da filosofia no primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles e a história historicista.

samento restante no facto de, graças ao destino, lhe ter sido dado a compreender a dependência do pensamento relativamente ao destino. Ignoramos em absoluto as surpresas que o destino estará a preparar para as gerações vindouras, e no futuro o destino pode uma vez mais esconder aquilo que nos revelou; mas isso não abala a verdade dessa revelação. Não é preciso transcender a história para ver o carácter histórico de todo o pensamento: há um momento privilegiado, um momento absoluto no processo histórico, um momento em que o carácter essencial de todo o pensamento se torna transparente. Ao se excluir do seu próprio veredicto, o historicismo pretende apenas reflectir como um espelho o carácter da realidade histórica ou reproduzir a verdade dos factos; o carácter contraditório da tese historicista deve ser imputado, não ao historicismo, mas à realidade.

O pressuposto de um momento absoluto na história é essencial para o historicismo. Neste aspecto, o historicismo imita subrepticiamente o precedente estabelecido por Hegel de uma maneira clássica. Hegel ensinara que todas as filosofias são a expressão conceptual do espírito das suas respectivas épocas, e todavia garantia a verdade absoluta do seu próprio sistema filosófico, atribuindo à sua própria época um carácter absoluto; pressupunha que a sua época era o fim da história e, por isso, o momento absoluto. O historicismo nega explicitamente que o fim da história chegou, mas de modo implícito afirma o contrário: não há mudança futura possível de orientação que possa com legitimidade pôr em dúvida a intelecção decisiva da dependência incontornável do pensamento em relação ao destino, e assim do carácter essencial da vida humana; no aspecto mais decisivo, o fim da história, isto é, da história do pensamento, já chegou. Mas não se pode pura e simplesmente assumir que se vive ou pensa no momento absoluto; é preciso mostrar, de algum modo, como é que o momento absoluto pode ser reconhecido como tal. Segundo Hegel, o momento absoluto é o momento em que a filosofia, ou a procura da sabedoria, se converteu em sabedoria, isto é, o momento em que os enigmas fundamentais foram completamente resolvidos. Contudo, a validade do historicismo depende em absoluto da negação da possibilidade de uma metafísica teorética e de uma ética filosófica ou do direito natural; depende da negação da possibilidade de se resolverem os enigmas fundamentais. Portanto, segundo o historicismo, o momento absoluto tem de ser o momento em que o carácter irresolúvel dos enigmas fundamentais se tornou plenamente manifesto, ou em que a ilusão fundamental do espírito humano foi dissipada.

Mas poder-se-ia compreender o carácter irresolúvel dos enigmas fundamentais e ainda assim continuar a ver na sua resolução a tarefa da filosofia; desse modo, apenas se estaria a substituir uma filosofia não-historicista e dogmática por uma filosofia não-historicista e céptica. O historicismo vai mais longe do que o cepticismo. Pressupõe que a filosofia, no sentido originário e pleno do termo, o que vale por dizer, a tentativa de substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo, é não só incapaz de alcançar o seu objectivo, como é absurda, porque a própria ideia de filosofia assenta em premissas dogmáticas, isto é, arbitrárias, ou, mais especificamente, em premissas que são apenas «históricas e relativas». Pois é evidente que, se a filosofia, ou a tentativa de substituir as opiniões por conhecimento, assenta em meras opiniões, então a filosofia é absurda.

As tentativas mais influentes de estabelecer o carácter dogmático e, por isso, arbitrário ou historicamente relativo da filosofia propriamente dita foram desenvolvidas da seguinte forma. A filosofia, ou a tentativa de substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo, pressupõe que o todo é conhecível, isto é, inteligível. Este pressuposto conduz à consequência de que o todo tal como é em si mesmo é assimilado ao todo na medida em que o todo é inteligível, ou na medida em que se pode converter num objecto; conduz à identificação do «ser» com o «inteligível» ou com o «objecto»; conduz à desconsideração dogmática de tudo o que não se pode converter num objecto, isto é, num objecto para o sujeito pensante, ou à desconsideração dogmática de tudo o que não pode ser dominado pelo sujeito. Com efeito, dizer que o todo é conhecível ou inteligível equivale a dizer que o todo tem uma estrutura permanente ou que o todo enquanto tal é imutável ou é sempre o mesmo. Se assim for, em princípio, é possível prever o que o todo será no futuro: o futuro do todo pode ser antecipado pelo pensamento. Diz-se que o dito pressuposto tem as suas raízes na identificação dogmática de «ser» no sentido mais elevado do termo com «ser sempre», ou no facto de que a filosofia entende «ser» num sentido tal que «ser» no sentido mais elevado do termo tem de significar «ser sempre». Do carácter dogmático da premissa fundamental da filosofia diz-se que foi revelado pela descoberta da história ou da «historicidade» da vida humana. O sentido dessa descoberta pode ser expresso em teses como esta: o que se chama o todo é na realidade sempre incompleto e, portanto, não é verdadeiramente um todo; o todo é essencialmente mutável de tal maneira que o seu futuro não pode ser previsto; o todo tal como é em

si mesmo nunca pode ser apreendido, ou o todo não é inteligível; o pensamento humano depende essencialmente de algo que não pode ser antecipado, ou que nunca pode ser um objecto, ou que nunca pode ser dominado pelo sujeito; «ser» no sentido mais elevado do termo não pode significar – ou, em todo o caso, não significa necessariamente – «ser sempre».

Não podemos sequer tentar proceder a uma discussão destas teses. Temos de as deixar com a seguinte observação. O historicismo radical obriga-nos a compreender o peso do facto de que a própria ideia do direito natural pressupõe a possibilidade da filosofia no sentido originário e pleno do termo. Ao mesmo tempo, obriga-nos a compreender a necessidade de uma reconsideração imparcial das premissas mais elementares cuja validade a filosofia pressupõe. Não se pode contornar a questão da validade dessas premissas através da adesão ou da fidelidade a uma tradição filosófica mais ou menos persistente, porque é da essência das tradições cobrirem ou esconderem as suas humildes fundações debaixo de edifícios impressionantes. Nada se deve dizer nem fazer que possa criar a impressão de que a reconsideração imparcial das mais elementares premissas da filosofia é um assunto meramente académico ou histórico. Contudo, antes de se proceder a essa reconsideração, a questão do direito natural tem de permanecer em aberto.

Pois não podemos admitir que a questão tenha sido definitivamente decidida pelo historicismo. A «experiência da história» e a experiência menos ambígua da complexidade dos assuntos humanos pode ofuscar, mas não pode extinguir, a evidência das simples experiências relacionadas com o bom e com o mau que estão no fundo da afirmação filosófica de que existe um direito natural. O historicismo ignora ou então distorce estas experiências. Com efeito, a tentativa mais meticulosa de afirmar o historicismo culminou na asserção de que onde e quando não houver seres humanos, pode haver *entia*, mas não pode haver *esse*, isto é, pode haver *entia* embora não haja *esse*. Há uma óbvia ligação entre esta asserção e a rejeição da ideia de que «ser» no sentido mais elevado do ser significa «ser sempre». Além disso, houve sempre um contraste gritante entre o modo como o historicismo entende o pensamento do passado e o entendimento genuíno do pensamento do passado; a possibilidade inegável da objectividade histórica é, de um modo explícito ou implícito, negada pelo historicismo em todas as suas formas. E principalmente, na transição do primeiro historicismo (teórico) para o historicismo radical («existencialista»), a «experiência da história» nunca foi sujeita a uma análise crítica. Presumia-se que se tratava de experiência genuína e não de uma interpretação questionável da experiência. Não se levantou a questão de saber se essa experiência pode ser sujeita a uma interpretação completamente diferente e talvez mais adequada. Em particular, a «experiência da história» não põe em dúvida a ideia de que os problemas fundamentais, como os problemas da justiça, persistem ou mantêm a sua identidade apesar de todas as mudanças históricas, por mais que possam ser obscurecidos pela negação temporária da sua relevância, e por mais variáveis ou provisórias que todas as soluções humanas para esses problemas possam ser. Ao entender estes problemas como problemas, o espírito humano liberta-se das suas limitações históricas. Nada mais é necessário para legitimar a filosofia no seu sentido originário, no seu sentido socrático: a filosofia é saber que não se sabe; o que vale por dizer que é o conhecimento do que não se conhece, ou a tomada de consciência dos problemas fundamentais e, por conseguinte, das alternativas fundamentais que comandam as suas soluções e que são coevas do pensamento humano.

Se a existência e até a possibilidade do direito natural têm de permanecer questões em aberto enquanto a disputa entre o historicismo e a filosofia não-historicista não estiver decidida, a nossa necessidade mais urgente é compreender essa disputa. Esta não será compreendida se for vista apenas do modo como se apresenta a si mesma do ponto de vista do historicismo; tem também de ser vista do modo como se apresenta a si mesma do ponto de vista da filosofia não-historicista. Isso quer dizer, para todos os efeitos práticos, que o problema do historicismo tem de ser considerado, em primeiro lugar, do ponto de vista da filosofia clássica, que constitui o pensamento não-historicista na sua forma pura. Então, a nossa necessidade mais urgente só pode ser satisfeita através de estudos históricos que nos capacitem a compreender a filosofia clássica exactamente como esta se entendia a si mesma, e não a compreendê-la do modo como se apresentava a si mesma pela perspectiva historicista. Em primeiro lugar, precisamos compreender a filosofia não-historicista de uma forma não-historicista. Mas não menos urgente é a necessidade que temos de compreender o historicismo de uma forma não-historicista, isto é, compreender a génese do historicismo que não presuma desde logo a sua validade.

O historicismo pressupõe que a viragem do homem moderno para a história trazia implícita a intuição, e posteriormente a descoberta, de uma dimensão da realidade que escapara ao pensamento

clássico, a saber, a dimensão histórica. Se se conceder este argumento, é-se por fim forçado a aceitar o historicismo extremo. Mas se não se pode presumir desde logo a validade do historicismo, torna-se inevitável perguntar se o que foi aclamado no século XIX como uma descoberta não foi, de facto, uma invenção, isto é, uma interpretação arbitrária dos fenómenos que foram em todas as épocas conhecidos e que foram interpretados de uma forma muito mais adequada antes do surgimento da «consciência histórica». Temos de levantar a seguinte questão: o que se chama a «descoberta» da história não será, de facto, uma solução artificial e provisória para um problema que só podia surgir sustentado em premissas muito controversas?

Sugiro a seguinte abordagem. No decurso das várias épocas, a «história» era primeiramente a história política. Assim, o que se chama a «descoberta» da história é a obra, não da filosofia em geral, mas da filosofia política. Foram os apuros próprios da filosofia política do século XVIII que conduziram ao surgimento da escola histórica. A filosofia política do século XVIII era uma doutrina do direito natural. Consistia numa interpretação peculiar do direito natural, designadamente na interpretação especificamente moderna. O historicismo é o resultado final da crise do direito natural moderno. A crise do direito natural moderno ou da filosofia política moderna só pôde converter-se numa crise da filosofia enquanto tal porque nos séculos modernos a filosofia enquanto tal fora totalmente «politizada». Na sua origem, a filosofia fora a procura humanizadora da ordem eterna, e fora, por isso, uma fonte pura de inspiração e aspiração humanas. A partir do século XVII, a filosofia converteu-se numa arma, e, por isso, num instrumento. Foi esta politização da filosofia que um intelectual, que denunciou a traição dos intelectuais, assinalou como a raiz dos nossos problemas. No entanto, cometeu o erro fatal de ignorar a diferença essencial entre intelectuais e filósofos. Neste aspecto, continuou a ser uma vítima da ilusão que denunciou. Porquanto a politização da filosofia consiste precisamente num primeiro desvanecimento da diferença entre intelectuais e filósofos – a que outrora se chamava a diferença entre gentis-homens e filósofos, por um lado, e a diferença entre sofistas, ou retores, e filósofos, por outro – e, por fim, no desaparecimento dessa diferença.

II

O Direito Natural e a Distinção entre Factos e Valores

A tese historicista pode ser reduzida à afirmação de que o direito natural é impossível porque a filosofia no sentido pleno do termo é impossível. A filosofia só é possível se houver um horizonte absoluto, ou um horizonte natural, em contraposição aos horizontes historicamente variáveis, ou às cavernas. Por outras palavras, a filosofia só é possível se o homem, apesar de ser incapaz de adquirir a sabedoria ou de compreender plenamente o todo, for capaz de conhecer o que não conhece, o que vale por dizer, se for capaz de apreender os problemas fundamentais e, por isso, as alternativas fundamentais que são, em princípio, coevas do pensamento humano. Mas a possibilidade da filosofia é apenas a condição necessária, e não a condição suficiente do direito natural. Para que a filosofia seja possível basta que os problemas fundamentais sejam sempre os mesmos; mas não pode haver direito natural se o problema fundamental da filosofia política não puder ser resolvido de uma maneira definitiva.

Se a filosofia em geral é possível, a filosofia política em particular é possível também. A filosofia política é possível desde que o homem consiga compreender as alternativas políticas fundamentais que estão na base das alternativas efémeras ou acidentais. Porém, se a filosofia política se limita a compreender a alternativa política fundamental, então não tem valor prático. Seria incapaz de responder à pergunta de qual é o objectivo último da acção sábia. Teria de delegar a decisão crucial à escolha cega. Toda a galáxia de filósofos políticos de Platão a Hegel, e, em todo o caso, todos os partidários do direito natural, pressupunham que o problema político fundamental é susceptível de

uma solução definitiva. Em última análise, este pressuposto assenta na resposta socrática à pergunta de como deve o homem viver. Ao tomarmos consciência da nossa ignorância das coisas mais importantes, tomamos consciência ao mesmo tempo de que as coisas mais importantes para nós, ou a única coisa necessária, é a procura do conhecimento das coisas mais importantes ou a procura da sabedoria. Todos os leitores da *República* de Platão ou da *Política* de Aristóteles sabem que esta conclusão não está desprovida de consequências políticas. É verdade que a procura bem sucedida da sabedoria poderia conduzir ao resultado de que a sabedoria não é a única coisa necessária. Mas este resultado só seria relevante por resultar da procura da sabedoria: a própria rejeição da razão tem de ser uma rejeição razoável. Independentemente de esta possibilidade afectar a validade da resposta socrática, o conflito permanente entre a resposta socrática e a resposta anti-socrática dá-nos a impressão de que as soluções propostas são igualmente arbitrárias, ou que o conflito permanente é irresolúvel. É por isso que muitos cientistas sociais dos nossos dias que não são historicistas, ou que admitem a existência de alternativas fundamentais e imutáveis, negam que a razão humana consiga resolver o conflito entre essas alternativas. O direito natural é hoje rejeitado, então, não só porque se considera que todo o pensamento humano é histórico, mas igualmente porque se pensa que existe uma variedade de princípios imutáveis de justiça ou de bondade que conflituam uns com os outros, sem que se possa demonstrar a superioridade de um princípio sobre os restantes.

Em termos substantivos, é esta a posição assumida por Max Weber. A nossa discussão limitar-se-á a uma análise crítica da perspectiva de Weber. Não houve mais ninguém desde Weber que dedicasse uma porção de inteligência comparável, de perseverança e de dedicação quase fanática ao problema fundamental das ciências sociais. Sejam quais forem os seus erros, Weber é o maior cientista social do nosso século.

Weber, que se considerava a si mesmo um discípulo da escola histórica(1), esteve muito próximo do historicismo, e não faltam boas razões para sustentar que as suas reservas relativamente ao historicismo eram pouco entusiásticas, e incoerentes com a tendência mais geral do seu pensamento. Afastou-se da escola histórica, não só porque esta rejeitara normas naturais, isto é, normas que são tanto universais como objectivas, mas porque tentara estabelecer padrões que, apesar de serem, de facto, particulares e históricos, ainda eram objectivos. As objecções de Weber à escola histórica deveram-se não ao facto de esta ter obscurecido a ideia de direito natural, mas de ter conservado o direito natural por detrás de um disfarce histórico, em vez de o rejeitar por completo. A escola histórica dera ao direito natural um carácter histórico ao insistir no carácter étnico de todo o direito genuíno, ou ao fazer proceder todo o direito genuíno de espíritos populares únicos, ou ainda ao pressupor que a história da humanidade é um processo com um sentido ou um processo regido por uma necessidade inteligível. Weber rejeitou ambos os pressupostos por serem metafísicos, isto é, por se sustentarem na premissa dogmática de que a realidade é racional. Como Weber pressupunha que o real é sempre individual, podia enunciar a premissa da escola histórica também nestes termos: o individual é uma emanação do geral ou do todo. Contudo, segundo Weber, os fenómenos individuais ou parciais só podem ser compreendidos como efeitos de outros fenómenos individuais ou parciais, e nunca como efeitos de totalidades como os espíritos populares. Tentar explicar os fenómenos históricos ou singulares como procedendo de leis gerais ou de totalidades singulares implica pressupor de forma gratuita que os actores históricos são movidos por forças misteriosas e impermeáveis à análise(2). Não existe um «sentido» da história além do sentido «subjectivo» ou das intenções que animam os actores históricos. Mas estas intenções têm um poder tão limitado que o resultado real é, na maioria dos casos, inteiramente imprevisto. Porém, o resultado real – o destino histórico – que não é planeado por Deus, nem pelo homem, molda não só o nosso modo de vida, mas também os nossos próprios pensamentos; na verdade, chega a determinar, em particular, os nossos ideais(3). No entanto, Weber ainda estava demasiado influenciado pela ideia de ciência para aceitar sem reservas o historicismo. De facto, é tentador sugerir que a sua devoção à ideia de ciência empírica tal como prevalecia na sua geração foi o motivo principal da sua oposição à escola histórica e ao historicismo em geral. A ideia de ciência forçou-o a insistir no facto de que toda a ciência enquanto tal é independente da *Weltanschauung*: quer a ciência

(1) *Gesammelte politische Schriften*, p. 22; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 208.

(2) *Wissenschaftslehre*, pp. 13, 15, 18, 19, 28, 35-37, 134, 137, 174, 195, 230; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, p. 517.

(3) *Wissenschaftslehre*, pp. 152, 183, 224 nota; *Politische Schriften*, pp. 19, 437; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 82, 524.

da natureza, quer a ciência social, pretendem ser igualmente válidas tanto para os Ocidentais como para os Chineses, isto é, para pessoas cujas «mundividências» são radicalmente diferentes. A génese histórica da ciência moderna – o facto de ter a sua origem no Ocidente – é totalmente irrelevante no que diz respeito à sua validade. Weber também não duvidava que a ciência moderna fosse absolutamente superior a qualquer forma anterior de pensar o mundo da natureza e da sociedade. Essa superioridade pode ser demonstrada objectivamente, por referência às regras da lógica(4). Contudo, no espírito de Weber surgiu uma dificuldade relacionada com a ciência social em particular. Weber insistia na validade universal e objectiva da ciência social na medida em que é um corpo de proposições verdadeiras. Porém, essas proposições são apenas uma parte da ciência social. São os resultados da investigação científica, ou são respostas a perguntas. As questões que dirigimos aos fenómenos sociais dependem da direcção do nosso interesse ou do nosso ponto de vista, e estes dependem dos nossos juízos de valor. Mas os juízos de valor são historicamente relativos. Daí que a substância da ciência social seja radicalmente histórica; pois são os juízos de valor e a direcção do interesse que determinam todo o enquadramento conceptual das ciências sociais. Assim, não faz sentido falar de um «quadro natural de referência» ou procurar um sistema definitivo de conceitos elementares: todos os quadros de referência são efémeros. Cada esquema conceptual utilizado pela ciência social articula os problemas fundamentais, e estes problemas mudam consoante a situação social e cultural. A ciência social é necessariamente a compreensão da sociedade do ponto de vista do presente. Só os resultados científicos em termos de factos e das suas causas são trans-históricos. Dito de modo mais rigoroso, o que é trans-histórico é a validade dos resultados científicos; mas a importância ou significado de quaisquer resultados depende de juízos de valor e, por isso, de princípios historicamente mutáveis. Em última análise, esta conclusão aplica-se a todas as ciências. Toda a ciência pressupõe que a ciência tem valor, mas este pressuposto é o produto de certas culturas, e, portanto, historicamente relativo(5). Contudo, os juízos de valor históricos e concretos, cuja diversidade é infinita, contêm elementos de carácter trans-histórico: os valores últimos são tão intemporais como os princípios de lógica. É o reconhecimento

(4) *Wissenschaftslehre*, pp. 58-60, 97, 105, 111, 155, 160, 184.
(5) *Ibid.*, pp. 60, 152, 170, 184, 206-209, 213-214, 259, 261-262.

de valores intemporais que mais significativamente separa a posição de Weber do historicismo. A sua rejeição do direito natural funda-se não tanto no historicismo, mas numa noção particular de valores intemporais(6).

Weber nunca explicou o que entendia por «valores». Estava principalmente interessado nas relações dos valores com os factos. Os factos e os valores são absolutamente heterogéneos, como é demonstrado de forma directa pela absoluta heterogeneidade das questões de facto e das questões de valor. Nenhuma conclusão pode ser retirada de qualquer facto quanto ao seu valor, nem podemos inferir o carácter factual de algo por ter valor ou por ser desejável. A razão não está do lado nem do que é conveniente para os tempos, nem da racionalização dos desejos. Ao se demonstrar que o objectivo do processo histórico é uma dada ordem social, nada se diz sobre o valor ou sobre o carácter desejável dessa ordem. Ao mostrar que certas ideias religiosas ou éticas tiveram um grande efeito ou nenhum efeito, nada se diz sobre o valor dessas ideias. Compreender uma avaliação factual ou possível é algo totalmente diferente de aprovar ou perdoar essa avaliação. Weber asseverava que a heterogeneidade absoluta dos factos e dos valores implica necessariamente que a ciência social seja eticamente neutra: a ciência social pode dar resposta a questões de facto e de causalidade; não é competente perante questões de valor. Weber insistiu muito enfaticamente no papel desempenhado pelos valores na ciência social: os objectos da ciência social são constituídos por «referência aos valores». Sem essa «referência» não haveria concentração em interesses específicos, nem uma selecção razoável dos temas, nem princípios de distinção entre os factos relevantes e irrelevantes. Os objectos da ciência social emergem do oceano ou do pântano dos factos através da «referência aos valores». Mas Weber insistia não menos enfaticamente na diferença fundamental entre a «referência aos valores» e os «juízos de valor»: por exemplo, ao dizer que algo é relevante no que diz respeito à liberdade política, nem por isso se toma uma posição a favor ou contra a liberdade política. O cientista social não avalia os objectos constituídos por «referência aos valores»; limita-se a explicá-los ao detectar as suas causas. Os valores a que a ciência social se refere, e dentre os quais o homem que age tem de escolher, carecem de clarificação. É esta a função da filosofia social. Mas mesmo a filosofia social não pode resolver os problemas

(6) *Ibid.*, pp. 60, 62, 152, 213, 247, 463, 467, 469, 472; *Politische Schriften*, pp. 22, 60.

cruciais dos valores. Não pode criticar os juízos de valor que não sejam internamente contraditórios(7).

Weber afirmava que a sua ideia de uma ciência social «isenta de valores» ou eticamente neutra é inteiramente justificada por aquilo que ele considerava ser a mais fundamental de todas as oposições, designadamente a oposição entre o ser e o dever-ser, ou a oposição entre realidade e norma ou valor(8). Mas concluir pela impossibilidade de uma ciência social que pronuncie avaliações a partir da heterogeneidade radical do ser e do dever-ser é obviamente insustentável. Suponhamos que tínhamos um conhecimento genuíno do que é correcto e incorrecto, ou do dever-ser, ou do verdadeiro sistema de valores. Esse conhecimento, apesar de não decorrer da ciência empírica, acabaria por orientar com legitimidade toda a ciência social empírica; seria o fundamento de toda a ciência social empírica. Porquanto a ciência social pretende ter valor prático. Tenta encontrar os meios para os fins que são dados. Para este efeito tem de compreender os fins. Independentemente de se os fins são «dados» de um modo diferente dos meios, o fim e os meios estão associados; por conseguinte, «o fim pertence à mesma ciência que os meios»(9). Se houvesse conhecimento genuíno dos fins, esse conhecimento conduziria naturalmente toda a procura dos meios. Não haveria razão para delegar o conhecimento dos fins na filosofia social, ficando a procura dos meios a cargo de uma ciência social independente. Apoiada no conhecimento genuíno dos verdadeiros fins, a ciência social procuraria os meios apropriados a esses fins; a ciência social produziria juízos de valor objectivos e específicos sobre as políticas. A ciência social seria uma ciência verdadeiramente definidora de políticas, para não dizer arquitectónica, em vez de se limitar a fornecer dados para os que têm efectivamente que fazer as políticas. A verdadeira razão por que Weber insistia no carácter eticamente neutro da ciência social assim como da filosofia social era, então, não a sua crença na oposição fundamental entre o ser e o dever-ser, mas a sua crença de que não podia haver um conhecimento genuíno do dever-ser. Weber negava que o homem pudesse possuir uma ciência, empírica ou racional, um conhecimento, científico ou filosófico, do verdadeiro sistema

(7) *Wissenschaftslehre*, pp. 90, 91, 124, 125, 150, 151, 154, 155, 461-465, 469-473, 475, 545, 550; *Gesamelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 417-418, 476-477, 482. No que diz respeito à relação entre a limitação da ciência social ao estudo dos factos e a crença na autoridade das ciências da natureza, ver *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 478.

(8) *Wissenschaftslehre*, pp. 32, 40 nota, 127 nota, 148, 401, 470-471, 501, 577.

(9) Aristóteles, *Física* 194a26-27

de valores: o verdadeiro sistema de valores não existe; existe, sim, uma diversidade de valores que pertencem ao mesmo escalão, cujas exigências conflituam umas com as outras, e cujo conflito não pode ser sanado pela razão humana. A ciência social ou a filosofia social não pode fazer mais do que clarificar esse conflito e todas as suas implicações; a solução tem de ser entregue à decisão livre, não racional, de cada indivíduo.

Defendo que a tese de Weber conduz necessariamente ao niilismo ou à ideia de que cada preferência, por má, vil ou insana que seja, tem de ser julgada pelo tribunal da razão como sendo tão legítima como qualquer outra. Um sinal indesmentível desta inevitabilidade é dado por uma declaração de Weber sobre o futuro da civilização ocidental. Weber via duas possibilidades: ou uma renovação espiritual («profetas inteiramente novos ou um poderoso renascimento de pensamentos e ideais antigos») ou então «a petrificação mecanizada, envernizada por uma espécie de respeito próprio convulsivo», isto é, a extinção de toda a possibilidade humana com a excepção dos «especialistas sem espírito nem visão e voluptuários sem coração». Confrontado com esta alternativa, Weber sentiu que a decisão em favor de uma ou de outra possibilidade seria um juízo de valor ou de fé, e, por conseguinte, fora do âmbito da razão(10). Isso equivale a admitir que o modo de vida dos «especialistas sem espírito nem visão e voluptuários sem coração» é tão defensável como os modos de vida recomendados por Amós ou por Sócrates.

Para analisarmos este ponto com mais clareza e ver ao mesmo tempo como é que Weber escondeu de si mesmo as consequências niilistas da sua doutrina dos valores, temos de acompanhar o seu pensamento passo a passo. Ao acompanhar este movimento até ao seu fim, chegaremos inevitavelmente a um ponto para lá do qual a sombra de Hitler começa a escurecer a cena. Infelizmente, é preciso sublinhar que no decurso do nosso exame temos de evitar a falácia que nas últimas décadas foi muitas vezes usada como um substituto da *reductio ad absurdum*: a *reductio ad Hitlerum*. Para refutar uma perspectiva não basta assinalar o facto de ter sido partilhada por Hitler.

Weber começou por combinar as ideias de Kant, tal como eram entendidas por alguns neo-kantianos, com as ideias da escola histórica. Do neo-kantismo retirou a sua concepção geral do carácter da

(10) Comparar *Religionssoziologie*, I, p. 204, com *Wissenschaftslehre*, pp. 469-70 e 150-151.

ciência, assim como da ética «individual». Daí a sua rejeição do utilitarismo e de todas as formas de eudemonismo. Da escola histórica retirou a ideia de que nenhuma ordem social ou cultural pode ser vista como *a* ordem justa ou racional. Combinou as duas perspectivas por meio da distinção entre comandos morais (ou imperativos éticos) e valores culturais. Os comandos morais dirigem-se à nossa consciência, ao passo que os valores culturais dirigem-se aos nossos sentimentos: o indivíduo deve cumprir os seus deveres morais, mas cabe apenas ao seu arbítrio decidir se deseja realizar ideais culturais ou não. Os ideais ou valores culturais carecem do carácter especificamente obrigatório dos imperativos morais. Estes imperativos têm uma dignidade própria, e Weber estava muito interessado em garantir que essa dignidade fosse reconhecida. Mas, precisamente por causa da diferença fundamental entre comandos morais e valores culturais, a ética propriamente dita guarda silêncio quanto às questões culturais e sociais. Embora os gentil-homens, ou os homens honestos, concordem necessariamente a respeito das coisas morais, eles discordam legitimamente a respeito de coisas como a arquitectura grega, a propriedade privada, a monogamia, a democracia, e por aí em diante(11).

Assim, é-se levado a pensar que Weber admitia a existência de normas racionais absolutamente vinculativas, designadamente os imperativos morais. Porém, imediatamente se percebe que o que ele diz acerca dos comandos morais não é muito mais do que o resíduo de uma tradição no seio da qual foi educado, e que, na verdade, nunca deixou de o determinar enquanto ser humano. Na realidade, no seu pensamento os imperativos éticos são tão subjectivos como os valores culturais. Segundo Weber, é tão legítimo rejeitar a ética em nome dos valores culturais como é rejeitar os valores culturais em nome da ética, ou adoptar qualquer combinação não-contraditória de ambos os tipos de norma(12). Esta decisão era a consequência inevitável da sua concepção de ética. Não podia conciliar a sua ideia de que a ética nada diz acerca da ordem social justa com a inegável relevância ética das questões sociais, a menos que «relativizasse» a ética. Foi com este ponto de partida que desenvolveu o conceito de «personalidade» ou de dignidade humana. O verdadeiro significado de «personalidade» depende do verdadeiro significado de «liberdade». Em termos provi-

(11) *Politische Schriften*, p. 22; *Religionssoziologie*, I, pp. 33-35; *Wissenschaftslehre*, pp. 30, 148, 154, 155, 252, 463, 466, 471; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 418.

(12) *Wissenschaftslehre*, pp. 38 nota 2, 40-41, 155, 463, 466-469; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 423.

sórios, pode-se dizer que a acção humana é livre na medida em que não é afectada pela compulsão externa nem por emoções irresistíveis, mas é orientada pela ponderação racional dos meios e dos fins. Todavia, a verdadeira liberdade exige fins de um certo tipo, e esses fins têm de ser escolhidos de uma certa maneira. Os fins têm de estar ancorados em valores últimos. A dignidade humana, a sua exaltação muito acima de tudo o que é pura e simplesmente natural ou acima de todos os animais, reside na sua capacidade de estabelecer com autonomia os seus valores últimos, de fazer destes valores os seus fins constantes, e de escolher racionalmente os meios para realizar esses fins. A dignidade humana consiste na sua autonomia, isto é, na escolha livre do indivíduo dos seus próprios valores, ou dos seus próprios ideais, ou em obedecer à exortação: «Torna-te no que és»(13).

Neste ponto, ainda estamos perante algo que se assemelha a uma norma objectiva, a um imperativo categórico: «Tu terás ideais». O imperativo é «formal»; não determina de forma alguma o conteúdo dos ideais, mas ainda poderia parecer que estabelece um padrão inteligível ou não arbitrário que nos permitiria distinguir de uma maneira responsável entre a excelência humana e a depravação. Por conseguinte, poderia parecer que cria uma irmandade universal de todas as almas nobres; de todos os homens que não são escravizados pelos seus apetites, pelas suas paixões e pelos seus interesses egoístas; de todos os «idealistas» – de todos os homens que podem estimar-se e respeitar-se mutuamente. Porém, isso não passa de uma ilusão. O que à primeira vista parece ser uma igreja invisível acaba por ser uma guerra de todos contra todos ou, melhor, um *pandemonium*. A formulação de Weber do seu imperativo categórico era «Segue o teu demónio» ou «Segue o teu deus ou o teu demónio». Não seria justo censurar Weber por se ter esquecido da possibilidade de haver demónios malignos, mesmo que possa ter sido culpado de os subestimar. Se tivesse pensado apenas nos bons demónios, seria forçado a admitir um critério objectivo que lhe permitisse distinguir em princípio os demónios benignos dos malignos. Na realidade, o seu imperativo categórico quer dizer «Segue o teu demónio, seja ele benigno ou maligno». Pois há um conflito insolúvel e mortal entre os vários valores que o homem tem de escolher. O que para um homem significa seguir Deus, para outro significará, com igual direito, seguir o Diabo. O imperativo categórico tem, então, de ser formulado do seguinte modo: «Segue Deus ou o Diabo como te

(13) *Wissenschaftslehre*, pp. 38, 40, 132-133, 469-470, 533-534, 555.

aprouver, mas, seja qual for a escolha que fizeres, fá-la com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu poder» [14]. A baixeza absoluta consiste em seguir os próprios apetites, as paixões ou o interesse, e ser indiferente ou tíbio perante os ideais ou os valores, perante os deuses ou os diabos.

O «idealismo» de Weber, isto é, o seu reconhecimento de todos os objectivos «ideais» ou de todas as «causas», parece autorizar uma distinção não arbitrária entre a excelência e a baixeza ou a depravação. Ao mesmo tempo, culmina no imperativo «Segue Deus ou o Diabo», o que quer dizer, em linguagem não teológica, «Procura resolutamente alcançar a excelência ou a baixeza». Pois se Weber queria dizer que escolher um sistema de valores A em detrimento de um sistema de valores B é compatível com o respeito genuíno pelo sistema de valores B, ou não implica a rejeição do sistema de valores B como vil, não fazia sentido falar de uma escolha entre Deus e o Diabo; só podia querer dizer que quando falava num conflito mortal não se referia a mais do que uma simples diferença de gostos. Assim, tudo indica que para Weber, na sua qualidade de filósofo social, a excelência e a baixeza haviam perdido por completo o seu sentido principal. Agora a excelência significa devoção a uma causa, seja ela boa ou má, e a baixeza significa indiferença perante todas as causas. Entendidas desta forma, a excelência e a baixeza pertencem a uma ordem superior. Pertencem a uma dimensão que é exaltada muito acima da dimensão da acção. Só podemos visioná-las depois de termos rompido completamente com o mundo em que temos de tomar decisões, embora elas se apresentem como prévias a qualquer decisão. São os correlatos de uma atitude puramente teórica face ao mundo da acção. Essa atitude teórica implica o igual respeito por todas as causas, mas tal respeito só é possível para quem não se dedicou a qualquer causa. Ora, se a excelência é a devoção a uma causa e a baixeza é a indiferença perante todas as causas, a atitude teórica face a todas as causas teria de ser classificada como vil. Não espanta, então, que Weber fosse levado a questionar o valor da teoria, da ciência, da razão, do mundo do espírito, e, por isso, dos imperativos morais e dos valores culturais. Foi forçado a conferir ao que chamava «valores 'puramente vitalistas'» a mesma dignidade que conferia aos comandos morais e aos valores culturais. Dos «valores 'puramente vitalistas'» se pode dizer que pertencem inteiramente à «esfera da individualidade própria», o que

(14) *Ibid.*, pp. 455, 466-469, 546; *Politische Schriften*, pp. 435-436.

vale por dizer que são puramente pessoais e de forma alguma constituem princípios de apoio a uma causa. Daí que não sejam valores propriamente ditos. Weber asseverou de modo explícito que é perfeitamente legítimo adoptar uma atitude hostil perante todos os valores e ideais impessoais e supra-pessoais, e, por conseguinte, perante todas as preocupações com a «personalidade» ou com a dignidade humana tal como foi anteriormente definida; porquanto, segundo Weber, só há um modo de alguém se tornar numa «personalidade», a saber, pela devoção absoluta a uma causa. A partir do momento em que aos valores «vitalistas» é reconhecido um estatuto igual ao dos valores culturais, o imperativo categórico «Tu terás ideais» transforma-se no comando «Viverás apaixonadamente». A baixeza já não significa indiferença perante os grandes objectos incompatíveis da humanidade, mas antes acumular conforto e prestígio. Mas, à excepção do capricho arbitrário, com que direito se pode rejeitar o modo de vida do filisteu em nome dos valores «vitalistas», se se rejeitam os comandos morais em nome desses mesmos valores? Foi porque reconheceu tacitamente que era impossível travar esta trajectória descendente que Weber admitiu com franqueza que desprezar os «especialistas sem espírito nem visão e voluptuários sem coração» não passa de um juízo subjectivo de fé ou de valor. Assim, a formulação definitiva do princípio ético de Weber seria «Terás preferências» – um dever-ser cujo cumprimento é perfeitamente assegurado pelo ser [15].

Ao que parece, resta apenas um último obstáculo ao caos. Sejam quais forem as preferências que eu possa ter ou escolher, tenho de agir racionalmente: tenho de ser honesto comigo mesmo, tenho de ser coerente na adesão aos meus objectivos fundamentais, e tenho de escolher racionalmente os meios que os meus fins exigem. Mas porquê? Por que é que isso ainda importa, quando fomos reduzidos a uma condição em que temos de considerar as máximas do voluptuário sem coração, assim como as do filisteu sentimental, tão defensáveis quanto as do idealista, do gentil-homem ou do santo? Não podemos levar a sério esta insistência tardia na responsabilidade e na sanidade, esta preocupação incoerente com a coerência, este elogio irracional da racionalidade. Não seria muito mais fácil argumentar de forma convincente a favor da incoerência do que defender, como Weber, a preferência dos valores culturais em detrimento dos

(15) *Wissenschaftslehre*, pp. 61, 152, 456, 468-469, 531; *Politische Schriften*, pp. 443-444.

imperativos? Não estará necessariamente implícita a desvalorização da racionalidade sob todas as formas a partir do momento em que se declara que é legítimo tomar os valores «vitalistas» por valores supremos? Provavelmente, Weber insistiria em dizer que, sejam quais forem as preferências adoptadas, temos de ser sinceros, pelo menos cada um consigo mesmo, e em particular que não devemos cometer a desonestidade de atribuirmos um fundamento objectivo – que seria necessariamente um falso fundamento – às nossas preferências. Mas, se ele o fizesse, estaria apenas a ser incoerente. Pois, segundo Weber, é igualmente legítimo querer ou não querer a verdade, ou rejeitar o verdadeiro em benefício do belo e do sagrado(16). Ora então porque não preferir ilusões agradáveis ou mitos edificantes à verdade? A consideração de Weber pela «autodeterminação racional» e pela «honestidade intelectual» é um traço do seu carácter que não tem outra base senão a sua preferência não racional pela «autodeterminação racional» e pela «honestidade intelectual».

Pode-se chamar «niilismo nobre» ao niilismo a que a tese de Weber conduz. Pois esse niilismo não decorre de uma indiferença elementar perante tudo o que é nobre, mas da intuição presuntiva ou real segundo a qual tudo o que se julga ser nobre está destituído de fundamento objectivo. Porém, não se pode fazer a distinção entre niilismo nobre e vil, a menos que se tenha algum conhecimento do que é nobre e do que é vil. Mas tal conhecimento transcende o niilismo. Para se poder descrever o niilismo de Weber como nobre, é preciso romper com a posição por ele assumida.

Poder-se-ia fazer a seguinte objecção à crítica precedente. O que Weber queria realmente dizer não pode ser expresso em temos de «valores» e de «ideais»; a citação «Torna-te no que és», isto é, «Escolhe o teu destino», é muito mais adequada para exprimir o seu pensamento. Segundo esta interpretação, Weber rejeitou as normas objectivas por serem incompatíveis com a liberdade humana ou com a possibilidade de agir. Temos de deixar em aberto a questão de saber se esta razão para rejeitar as normas objectivas é uma boa razão, e se a consequência niilista seria evitada por tal interpretação do pensamento de Weber. Basta dizer que aceitar esta razão exigiria romper com as noções de «valor» e de «ideal» sobre as quais se edifica a doutrina de Weber, e que é essa doutrina, e não a interpretação possível que mencionámos, que domina a ciência social dos nossos dias.

(16) *Wissenschaftslehre*, pp. 60-61, 184, 546, 554.

Muitos cientistas sociais do nosso tempo parecem considerar o niilismo como uma inconveniência menor que os sábios têm de suportar com serenidade, já que é o preço a pagar pela obtenção do bem supremo, uma ciência social verdadeiramente científica. Parecem contentar-se com quaisquer descobertas científicas, embora estas não sejam mais do que «verdades estéreis que não geram conclusões», visto que as conclusões são geradas por juízos de valor puramente subjectivos ou por preferências arbitrárias. Portanto, temos de ponderar se a ciência social enquanto tarefa puramente teórica, mas que não deixa de conduzir à compreensão dos fenómenos sociais, pode se constituir na base da distinção entre factos e valores.

Recordemos uma vez mais a declaração de Weber acerca do futuro da civilização ocidental. Tal como observámos, Weber encarava a seguinte alternativa: ou uma renovação espiritual, ou então a «petrificação mecanizada», isto é, a extinção de todas as possibilidades humanas com a excepção dos «especialistas sem espírito nem visão e voluptuários sem coração». Weber tirava a seguinte conclusão: «Mas ao dizermos isto entramos no domínio dos juízos de valor e de fé que não deverão sobrecarregar esta exposição puramente histórica». Não é apropriado, não é permissível, então, que o historiador ou o cientista social descreva de modo fiel um certo tipo de vida como espiritualmente vazio ou que descreva os especialistas sem visão e voluptuários sem coração tal como são. Mas não será isto absurdo? Não será um dever indeclinável do cientista social apresentar os fenómenos sociais de forma verídica e fiel? Como podemos dar uma explicação causal de um fenómeno social se antes não o vemos tal como ele é? Não reconhecemos a petrificação ou o vazio espiritual quando os vemos? E se alguém é incapaz de ver os fenómenos deste género, não será que este mesmo facto o incapacita para ser um cientista social, tal como um cego está incapacitado para ser um crítico de pintura?

Weber estava particularmente interessado na sociologia da ética e da religião. Essa sociologia pressupõe uma distinção fundamental entre «*ethos*» e «técnicas de vida» (ou regras «prudenciais»). Como Weber admitia, o sociólogo tem de ser capaz de reconhecer um «*ethos*» nas suas características próprias; tem de ter uma sensibilidade especial, de o saber apreciar. Mas uma tal apreciação não implica necessariamente um juízo de valor? Não implica assimilar que um dado fenómeno é um «*ethos*» *genuíno* e não uma *simples* «técnica de vida»? Um homem que afirmasse ter escrito uma sociologia da arte, quando na realidade escrevera uma sociologia do lixo, não seria recebido à

gargalhada? O sociólogo da religião tem de distinguir os fenómenos que têm um carácter religioso dos fenómenos não religiosos. Para o fazer, tem de saber o que a religião é, tem de compreender o que é a religião. Ora, contrariamente ao que Weber sugeria, essa compreensão capacita-o e força-o a distinguir uma religião genuína de uma religião espúria, uma religião mais elevada de outra menos elevada: são mais elevadas as religiões que recorrem num grau mais intenso às motivações especificamente religiosas. Ou podemos dizer que o sociólogo se permite reparar na presença ou ausência da religião ou do «*ethos*» – pois tratar-se-ia de uma mera observação factual –, mas não pode atrever-se a se pronunciar sobre o grau de intensidade dessa presença, isto é, sobre a categoria da religião ou do «*ethos*» particular que está em estudo? O sociólogo da religião não pode evitar reparar na diferença entre quem tenta obter o favor dos deuses através da lisonja e do suborno e os que tentam adquirir esse favor através de uma conversão dos corações. Será a apreensão desta diferença possível sem a simultânea apreensão da diferença de categoria que vem implícita, a diferença entre uma atitude mercenária e uma atitude não mercenária? Não será forçado a perceber que tentar subornar os deuses equivale a tentar ser o senhor ou o patrão dos deuses, e que há uma incongruência fundamental entre tais tentativas e o que homens pressentem quando falam dos deuses? De facto, toda a sociologia da religião de Weber depende de distinções como estas: «ética da intenção» e «formalismo sacerdotal» (ou «máximas petrificadas»); pensamento religioso «sublime» e «pura feitiçaria»; «a fonte fresca de uma intelecção realmente profunda, e não só na aparência», e «uma confusão de imagens simbólicas completamente desprovidas de intuição»; «imaginação plástica» e «pensamento livresco». A sua obra seria não só aborrecida como absolutamente absurda se Weber não falasse quase sempre de praticamente todas as virtudes e vícios intelectuais e morais na linguagem apropriada, isto é, na linguagem do elogio e da censura. Estou a pensar em expressões como estas: «grandes figuras», «grandeza incomparável», «uma perfeição jamais superada», «pseudo-sistemática», «este laxismo foi sem dúvida um fruto do declínio», «completamente destituído de qualidade artística», «explicações engenhosas», «superiormente instruído», «descrição magistral ímpar», «poder, plasticidade e precisão na formulação», «carácter sublime das exigências éticas», «perfeita coerência interna», «noções grosseiras e abstrusas», «beleza viril», «convicção pura e profunda», «feito impressionante», «obras de arte de primeira ordem». Weber

prestou alguma atenção à influência do puritanismo na poesia, na música, e por aí em diante. Reparou num certo efeito negativo que o puritanismo exerceu sobre essas artes. Este facto (se é que se trata de um facto) deve a sua relevância em exclusivo à circunstância de um impulso genuinamente religioso de grande importância ter sido a causa do declínio da arte, isto é, da «secagem» da fonte anterior de uma arte genuína e notável. Pois não restam dúvidas de que ninguém com um mínimo de bom-senso prestaria voluntariamente a menor atenção a um episódio histórico em que uma superstição moribunda produzira algo que não passava de lixo. No episódio estudado por Weber, a causa era uma religião genuína e notável, e o efeito era o declínio da arte: tanto a causa, como o efeito só se deixam apreender por recurso a juízos de valor em contraposição a simples referências a valores. Weber teve de escolher entre a cegueira perante os fenómenos e os juízos de valor. Na sua qualidade de cientista social de profissão, escolheu com sabedoria(17).

A proibição dos juízos de valor na ciência social levaria à consequência de que estamos autorizados a fazer uma descrição estritamente formal de actos manifestos que podem ser observados em campos de concentração, e talvez a fazer uma análise factual da motivação dos actores envolvidos: mas já não estaríamos autorizados a falar de crueldade. Todo o leitor dessa descrição que não seja inteiramente estúpido perceberia evidentemente que as acções descritas são cruéis. Na verdade, a descrição factual seria uma sátira mordaz. O que pretendia ser um relatório simples e directo seria um relatório invulgarmente pejado de circunlocuções. O autor reprimiria deliberadamente o seu próprio julgamento, ou, para usar a expressão favorita de Weber, cometeria um acto de desonestidade intelectual. Ou, para não desperdiçar munição moral em coisas que não são dignas dela, todo o processo faz lembrar um jogo infantil em que perde quem pronuncia certas palavras, cujo uso é objecto de constante incitamento por parte dos parceiros de jogo. Weber, como todos os que alguma vez discutiram assuntos sociais de uma maneira relevante, não podia impedir-se de falar de avareza, de ganância, de falta de escrúpulos, de vaidade, de devoção, de sentido das proporções, e de coisas semelhantes, isto é, não podia impedir-se de fazer juízos de

---

(17) *Ibid.*, pp. 380, 462, 481-483, 486, 493, 554; *Religionssoziologie*, I, pp. 33, 82, 112 nota, 185 ss., 429, 513; II, pp. 165, 167, 173, 242 nota, 285, 316, 370; III, pp. 2 nota, 118, 139, 207, 209-210, 221, 241, 257, 268, 274, 323, 382, 385 nota; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 469; *Wissenschaft und Gesellschaft*, pp. 240, 246, 249, 266.

valor. Mostrou a sua indignação com quem não percebia a diferença entre Gretchen e uma prostituta, isto é, com quem não conseguia vislumbrar a nobreza de sentimentos que caracterizava uma, mas não a outra. As implicações da tese de Weber podem ser formuladas do seguinte modo: a prostituição é um tema reconhecido da sociologia; o tema não será compreendido se, ao mesmo tempo, o carácter degradante da prostituição não for vislumbrado; quando se apreende o facto «prostituição», por contraposição a uma abstracção arbitrária, já se emitiu um juízo de valor. O que seria da ciência política se não fosse permitido lidar com fenómenos como o facciosismo, o caciquismo, os grupos de pressão, a arte do estadista, a corrupção, e mesmo a corrupção moral, isto é, com fenómenos que são, por assim dizer, constituídos por juízos de valor? Colocar entre aspas os termos que designam estas coisas é um truque infantil que permite que se fale de assuntos importantes enquanto se negam os princípios sem os quais não há assuntos importantes – um truque que tem por objectivo permitir que se combine as vantagens do bom-senso com a negação do bom-senso. Ou, por exemplo, pode-se dizer algo de relevante acerca das sondagens da opinião pública sem estar a par de que muitas das respostas aos questionários são dadas por pessoas limitadas na sua inteligência, pouco informadas, enganosas e irracionais, e que não poucas perguntas são formuladas por pessoas do mesmo calibre? Pode-se dizer algo de relevante acerca das sondagens da opinião pública sem fazer juízos de valor uns atrás dos outros? (18)

Ou peguemos num exemplo a que o próprio Weber dedicou alguma atenção. O cientista político ou o historiador tem, por exemplo, de explicar as acções dos estadistas e dos generais, isto é, tem de fazer remontar as suas acções às suas causas. Não pode fazê-lo sem responder à questão de se esta ou aquela acção foi causada pela ponderação racional dos meios e dos fins ou por factores emocionais, por exemplo. Para este efeito, tem de construir o modelo de uma acção perfeitamente racional nas circunstâncias dadas. Só assim conseguirá discernir quais os factores não racionais, se os houve, que desviaram a acção do seu curso estritamente racional. Weber admitia que este procedimento implica uma avaliação: somos forçados a dizer que o actor em questão cometeu este ou aquele erro. Mas, argumentava Weber, a construção do modelo, e o juízo de valor que se lhe seguia

(18) *Wissenschaftslehre*, p. 158; *Religionssoziologie*, I, pp. 41, 170 nota; *Politische Schriften*, pp. 331, 435-436.

sobre o desvio relativamente ao modelo, constituem apenas uma fase transitória no processo de explicação causal (19). Como crianças bem comportadas, devemos então esquecer tão cedo quanto possível algo em que, ao passarmos, não pudemos deixar de reparar mas que não devíamos ter visto. Mas, em primeiro lugar, se o historiador mostra, através de uma comparação objectiva da acção de um estadista com o modelo da «acção racional em circunstâncias específicas», que o estadista cometeu erros crassos consecutivos, ele faz um juízo de valor objectivo que aponta para a ineptidão singular desse estadista. Noutro caso, o historiador chega através do mesmo procedimento a um juízo de valor igualmente objectivo segundo o qual um certo general mostrou possuir um engenho, uma resolução e uma prudência invulgares. É impossível compreender fenómenos desta natureza sem reter o critério de julgamento inerente à situação, e que é aceite de forma natural pelos próprios actores; e é impossível passar à avaliação efectiva sem recorrer a esse critério. Em segundo lugar, pode-se perguntar se o que Weber considerava como meramente acessório ou transitório – a saber, as suas intuições sobre a loucura e a sabedoria, a cobardia e a bravura, a barbárie e a humanidade, e por aí em diante – é mais digno do interesse do historiador do que qualquer explicação causal à maneira de Weber. A questão de saber se os inevitáveis e justificáveis juízos de valor devem ser expressos ou suprimidos, deve ser com efeito convertida numa outra questão, a de como devem esses juízos de valor ser expressos, «onde, quando, por quem e para quem»; está, portanto, sob a jurisdição de outro tribunal que não o da metodologia das ciências sociais.

A ciência social só podia evitar os juízos de valor se se mantivesse escrupulosamente dentro dos limites de uma abordagem puramente histórica ou «interpretativa». O cientista social teria de se inclinar sem um murmúrio perante a auto-interpretação dos assuntos que estuda. Estaria proibido de falar de «moral», de «religião», de «arte», de «civilização» e por aí em diante, quando estivesse a interpretar o pensamento de povos ou de tribos que desconhecem essas noções. Por outro lado, teria de aceitar como moral, religião, arte, conhecimento, Estado, etc., tudo o que pretendesse ser moral, religião, arte, etc. De facto, há uma sociologia do conhecimento segundo a qual tudo o que reivindique para si o estatuto de conhecimento – mesmo que seja um inconfundível absurdo – tem de ser

(19) *Wissenschaftslehre*, pp. 125, 129-130, 337-338; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 483.

aceite como conhecimento pelo sociólogo. O próprio Weber identificou os tipos de autoridade legítima com o que se pensa ser tipos de autoridade legítima. Mas esta limitação deixa-nos desprotegidos diante de todas as formas de impostura e ilusão da parte dos homens que estamos a estudar; penaliza toda a atitude crítica; por si mesma, retira à ciência social todo o seu valor. A auto-interpretação de um general desajeitado não pode ser aceite pelo historiador político, e a auto-interpretação de um versejador tolo não pode ser aceite pelo historiador da literatura. O cientista social também não se pode contentar com a interpretação de um dado fenómeno que seja aceite pelo grupo no seio do qual esse fenómeno ocorreu. Serão os grupos menos propensos a se iludirem a si mesmos do que os indivíduos? Era fácil para Weber fazer a seguinte exigência: «A única coisa que importa [para descrever uma dada qualidade como carismática] é o modo como o indivíduo é efectivamente encarado pelos que estão sujeitos à autoridade carismática, pelos seus 'seguidores' ou 'discípulos'». Oito linhas mais adiante, pode-se ler: «Um outro tipo [de líder carismático] é o de Joseph Smith, o fundador da seita dos Mórmones, o qual, no entanto, não pode ser classificado desta forma com uma certeza absoluta, tendo em conta que há a possibilidade de ele ter sido uma espécie de charlatão muito sofisticado», isto é, que ele apenas fingia ter um carisma. Seria injusto insistir no facto de o alemão original é, para mais não dizer, muito menos explícito e enfático do que a tradução inglesa; pois o problema levantado implicitamente pelo tradutor – designadamente a diferença entre carisma genuíno e fingido, entre profetas genuínos e pseudo-profetas, entre líderes genuínos e charlatães bem sucedidos – não pode ser escamoteado([20]). O sociólogo não pode ser obrigado a cumprir as ficções legais que um dado grupo nunca se atreveu a considerar como ficções legais; ele é forçado a estabelecer uma distinção entre a ideia precisa que um dado grupo faz da autoridade que o governa e o verdadeiro carácter dessa autoridade. Por outro lado, a abordagem estritamente histórica, que se limita a compreender as pessoas da forma como elas se compreendem a si mesmas, pode ser muito frutuosa se não ultrapassar os seus limites. Quando compreendemos isto, descobrimos um motivo legítimo que subjaz à exigência de uma ciência social que não pronuncia juízos de valor.

([20]) *The Theory of Social and Economic Organization* (Oxford University Press, 1947), pp. 359, 361; comparar com *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 140-41, 753.

Hoje é banal dizer que o cientista social não deve julgar as outras sociedades segundo os padrões da sua própria sociedade. Gaba-se ele de não elogiar nem censurar, mas de compreender. Mas ele não pode compreender sem um enquadramento conceptual ou um quadro de referência. Ora, é muito provável que o seu quadro de referência seja um simples reflexo do modo como a sua sociedade se compreende a si mesma na sua própria época. Assim, ele interpretará as outras sociedades em termos que são completamente estranhos a essas sociedades. Estas serão forçadas pelo cientista social a entrar na cama de Procusto do seu esquema conceptual. Não compreenderá essas sociedades como elas se compreendem a si mesmas. Como a auto-interpretação de uma sociedade é um elemento essencial do seu ser, ele não compreenderá essas sociedades como elas realmente são. E como não se pode compreender a sua própria sociedade de uma forma adequada se não se compreender outras sociedades, o cientista social não será sequer capaz de compreender realmente a sua própria sociedade. Resta-lhe, então, compreender as várias sociedades do passado e do presente, ou as «partes» significativas dessas sociedades, exactamente como elas se compreendem ou se compreenderam a si mesmas. Dentro dos limites deste trabalho puramente histórico, e por isso apenas preparatório ou acessório, esse tipo de objectividade que requer que se abandone todas as avaliações é, a todos os títulos, legítima e até indispensável. Em particular quando o fenómeno é uma doutrina, é óbvio que não se pode julgar a sua validade nem explicá-lo em termos sociológicos, ou de qualquer outro género, antes de o compreender, isto é, antes de o compreender exactamente como o seu autor o compreendeu.

É curioso que Weber, que tinha uma tão grande predilecção por esse tipo de objectividade que requer que se dispensem os juízos de valor, desse provas de uma quase cegueira a respeito do domínio do qual se pode dizer que é o ambiente natural, e o único ambiente natural, da objectividade não valorativa. Percebeu claramente que o enquadramento conceptual que aplicava tinha as suas raízes na situação social do seu tempo. Por exemplo, não custa perceber que a sua distinção dos três tipos-ideais de legitimidade (tradicional, racional e carismática) era um reflexo da situação predominante na Europa continental após a Revolução francesa, quando a luta entre os resquícios dos regimes pré-revolucionários e os regimes revolucionários era entendida como um conflito entre a tradição e a razão. A desadequação manifesta deste esquema, que talvez conviesse à situação no

século XIX mas praticamente a mais nenhuma outra, forçou Weber a acrescentar a legitimidade carismática aos dois tipos que a sua época lhe impôs. Mas este acréscimo não eliminava as limitações básicas inerentes ao seu esquema, apenas as ocultava. O acrescentamento dava a impressão de que o esquema era agora exaustivo, mas, de facto, por causa da sua origem paroquial, não havia acrescentamentos que pudessem torná-lo exaustivo: o que fornecera a sua orientação fundamental fora, não uma reflexão englobante sobre a natureza da sociedade política, mas apenas a experiência de duas ou três gerações. Como Weber acreditava que nenhum esquema conceptual aplicado pela ciência social podia ter mais do que uma validade efémera, não se deixou perturbar por este estado de coisas. Em particular, não se deixou perturbar pelo perigo que a imposição do seu esquema desde logo «datado» pudesse trazer ao inibir a compreensão imparcial das situações políticas anteriores. Não se perguntou se o seu esquema convinha à maneira como, digamos, os protagonistas dos grandes conflitos políticos registados na história haviam interpretado as suas causas, o que vale por dizer que não se perguntou se convinha à maneira como estes haviam interpretado os princípios de legitimidade. Fundamentalmente pela mesma razão, Weber não hesitou em descrever Platão como um «intelectual», sem reflectir por um único instante sobre o facto de toda a obra de Platão poder ser descrita como uma crítica da noção de «intelectual». Não hesitou em considerar o diálogo entre os Atenienses e os Melianos na *História* de Tucídides um fundamento suficiente para afirmar que «na *polis* helénica da época clássica, uma forma particularmente crua de 'maquiavelismo' era tida em todos os aspectos como normal e inteiramente justificável de um ponto de vista ético». Sem mencionar outras considerações, não se quedou a perguntar o que é que o próprio Tucídides pensara desse diálogo. Não hesitou em escrever: «O facto de os sages do Egipto louvarem a obediência, o silêncio e a ausência de presunção como virtudes divinas, devia-se à subordinação burocrática. Em Israel, a sua origem radicava no carácter plebeu da clientela». De igual modo, a sua explicação sociológica do pensamento hindu baseia-se na premissa de que o direito natural «de qualquer tipo» pressupõe a igualdade natural de todos os homens, se não mesmo um estado de pureza no princípio ou no fim dos tempos. Ou, para pegarmos naquele que é talvez o exemplo mais ilustrativo, quando discutiu a questão da essência de um fenómeno histórico como o calvinismo, Weber disse: Ao chamarmos a algo a essência de um fenómeno histórico, quer-se

dizer aquele aspecto do fenómeno que se julga ter valor permanente, ou então aquele aspecto através do qual o fenómeno exerceu mais influência histórica. Nem sequer faz alusão a uma terceira possibilidade, e que é, de facto, a primeira e a mais óbvia, a saber, que a essência do calvinismo, por exemplo, teria de ser equacionada com o que o próprio Calvino afirmava ser a essência, ou a característica principal, da sua obra([21]).

Era inevitável que os princípios metodológicos de Weber acabassem por afectar a sua obra de um modo adverso. Teremos uma ilustração disso se virmos o seu ensaio histórico mais famoso, o estudo sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Weber propôs que a teologia calvinista era uma causa maior do espírito capitalista. Salientava o facto de esse efeito não corresponder de modo algum às intenções de Calvino, que Calvino ficaria chocado com esse efeito, e – o que é mais importante – que o elo crucial na cadeia de causalidade (uma interpretação peculiar do dogma da predestinação) foi rejeitado por Calvino, mas não obstante surgiu de forma «bastante natural» entre os seus epígonos e, sobretudo, entre o conjunto alargado dos calvinistas comuns. Ora, se se fala de um ensinamento da estatura do de Calvino, a simples referência a «epígonos» e a homens «comuns» implica um juízo de valor acerca da interpretação do dogma da predestinação que essas pessoas adoptaram: é muito provável que os epígonos e os homens comuns não percebam o ponto fundamental. O juízo de valor implícito de Weber é inteiramente justificado aos olhos de todos os que compreenderam a doutrina teológica de Calvino; a interpretação peculiar do dogma da predestinação que alegadamente conduziu ao aparecimento do espírito capitalista baseia-se num desconhecimento radical da doutrina de Calvino. Trata-se de uma corrupção dessa doutrina ou, para usar a linguagem de Calvino, trata-se de uma interpretação carnal de um ensinamento espiritual. Na melhor das hipóteses, Weber só podia ter reivindicado a demonstração de que uma corrupção ou degeneração da teologia de Calvino conduziu ao surgimento do espírito capitalista. Só com esta qualificação decisiva é que a tese de Weber pode ser minimamente harmonizada com os factos a que ele se refere. Mas foi impedido de fazer esta qualificação crucial porque impusera a si mesmo o tabu dos juízos de valor. Ao evitar um juízo de valor indispensável, foi forçado a apre-

([21]) *Religionssoziologie*, I, p. 89; II, pp. 136 nota, 143-145; III, pp. 232-233; *Wissenschaftslehre*, pp. 93-95, 170-173, 184, 199, 206-209, 214, 249-250.

sentar um retrato factualmente incorrecto do que acontecera. O seu receio dos juízos de valor levara-o a identificar a essência do calvinismo com o seu aspecto que maior influência história exercera. Como que por instinto evitou identificar a essência do calvinismo com o que o próprio Calvino considerava essencial, porque a auto-interpretação de Calvino com naturalidade serviria de critério para julgar objectivamente os calvinistas que pretendiam ser seguidores de Calvino (22).

(22) *Religionssoziologie*, I, pp. 81-82, 103-104, 112. Dificilmente se poderá dizer que o problema enunciado por Weber no seu estudo sobre o espírito do capitalismo foi resolvido. Para avançar uma solução, seria preciso libertar a formulação weberiana do problema das limitações particulares que se deviam ao seu «kantismo». Pode-se dizer de Weber que identificou correctamente o espírito do capitalismo com a concepção de que a acumulação ilimitada de capital e o seu investimento lucrativo é um dever moral, e talvez seja o mais alto dever moral, e defendeu correctamente que este espírito é característico do mundo ocidental moderno. Mas Weber também disse que o espírito do capitalismo consiste em considerar a acumulação ilimitada de capital como um fim em si mesmo. Não podia demonstrar esta afirmação sem se referir a impressões duvidosas ou ambíguas. Foi forçado a fazer essa afirmação porque pressupusera que «dever moral» e «fim em si mesmo» são idênticos. O seu «kantismo» também o forçou a romper todas as relações entre «dever moral» e «bem comum». Na sua análise do pensamento moral anterior foi forçado a introduzir uma distinção, que os textos não autorizavam, entre a justificação «ética» da acumulação ilimitada de capital e a sua justificação «utilitarista». Como consequência da sua concepção peculiar de «ética», todas as referências ao bem comum na literatura da época tendiam a parecer aos seus olhos como uma queda no vil utilitarismo. Pode-se arriscar e dizer que nenhum autor que não estivesse internado num manicómio jamais justificou o dever, ou o direito moral, à aquisição ilimitada em qualquer outro fundamento que não o serviço do bem comum. O problema da génese do espírito capitalista é, então, idêntico ao problema do aparecimento da premissa menor, «mas a acumulação ilimitada de capital favorece muito o bem comum». Pois a premissa maior, «é nosso dever dedicarmo-nos ao bem comum ou ao amor pelos nossos semelhantes», não foi afectada pelo aparecimento do espírito capitalista. Essa premissa maior foi aceite tanto pela tradição filosófica, como pela tradição teológica. Portanto, a questão consiste em saber que transformação da tradição filosófica ou da tradição teológica ou de ambas causou o aparecimento da premissa menor mencionada. Weber admitia sem hesitações que a causa teria de ser procurada na transformação da tradição teológica, isto é, na Reforma. Mas não conseguiu atribuir o espírito capitalista à Reforma ou, em particular, ao calvinismo, excepto quando recorreu à «dialéctica histórica» ou a construções psicológicas duvidosas. Na melhor das hipóteses, só se podia dizer que Weber associou o espírito capitalista à corrupção do calvinismo. Tawney indicou correctamente que o puritanismo capitalista estudado por Weber correspondia ao puritanismo tardio, ou que se tratava do puritanismo que já se conciliara com «o mundo». Isso significa que o puritanismo em questão se conciliara com o mundo capitalista que já existia: o puritanismo em questão não era, pois, a causa do mundo capitalista ou do espírito capitalista. Se é impossível associar o espírito capitalista à Reforma, é-se forçado a ter em consideração a hipótese de o aparecimento da premissa menor ter sido um efeito da transformação da tradição filosófica, por oposição à transformação da tradição teológica. Weber ponderou a possibilidade de a origem do espírito capitalista ter de ser procurada no Renascimento,

A rejeição dos juízos de valor põe em risco a objectividade histórica. Em primeiro lugar, impede que se chamem as coisas pelo seu nome. Em segundo lugar, põe em risco o tipo de objectividade que legitimamente exige que se suspendam as avaliações, designadamente a objectividade da interpretação. O historiador que assume à partida que os juízos de valor são impossíveis não pode levar a sério o pensamento do passado que se baseava no pressuposto de que os juízos de valor objectivos são possíveis, isto é, praticamente todo o pensamento das gerações anteriores. Por saber de antemão que esse pensamento se baseia numa ilusão fundamental, o historiador vê-se privado do incentivo necessário para tentar compreender o passado como este se compreendeu a si mesmo.

Quase tudo o que dissemos até agora foi necessário para removermos os obstáculos mais importantes que se colocam à compreensão da tese central de Weber. Só agora podemos apreender o seu sentido exacto. Retomemos o nosso último exemplo. Weber deveria ter dito que a corrupção da teologia calvinista conduziu ao surgimento do espírito capitalista. Isso traria implícito um juízo de valor objectivo acerca do calvinismo vulgar: sem se darem conta, os epígonos destruíram o que queriam preservar. Porém, este juízo de valor implícito tem um significado muito limitado. Não pronuncia um julgamento do que está realmente em causa. Pois, se assumirmos que a teologia

mas, como notou correctamente, o Renascimento enquanto tal foi uma tentativa de restaurar o espírito da antiguidade clássica, isto é, de um espírito totalmente diferente do espírito capitalista. Mas esqueceu-se de notar que, no decurso do século XVI, ocorreu uma ruptura consciente com toda a tradição filosófica, uma ruptura que se fez no plano do pensamento puramente filosófico ou racional ou secular. Esta ruptura teve a sua origem em Maquiavel, e conduziu aos ensinamentos morais de Bacon e de Hobbes, pensadores cujas obras antecederam em várias décadas as obras dos seus conterrâneos puritanos em que a tese de Weber se baseia. Dificilmente se pode dizer mais do que isto: o puritanismo, ao romper mais radicalmente com a tradição filosófica «pagã» (isto é, sobretudo com o aristotelismo) do que o catolicismo e do que o luteranismo, estava mais aberto à nova filosofia do que um e outro. Assim, o puritanismo podia tornar-se num «veículo», e talvez no «veículo» mais importante, da nova filosofia quer na dimensão natural, quer na dimensão moral – de uma filosofia criada por homens de um timbre absolutamente nada puritano. Em suma, Weber sobrestimou a importância da revolução que ocorrera ao nível da teologia, e subestimou a importância da revolução que ocorreu ao nível do pensamento racional. Se prestarmos uma atenção mais cuidadosa do que a que foi dispensada por Weber aos desenvolvimentos puramente seculares, estaremos em condições de restaurar a relação, rompida por ele de forma arbitrária, entre o aparecimento do espírito capitalista e o aparecimento da ciência da economia (cf. também Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* [1949], pp. 624 e 894).

calvinista era uma coisa má, a sua corrupção é algo de bom. O que Calvino teria tomado como um entendimento «carnal», de um outro ponto de vista podia ser aprovado como um entendimento «intramundano», e que conduziria a coisas boas como o individualismo laico e a democracia. Mesmo deste último ponto de vista, o calvinismo vulgar manifestar-se-ia como uma posição impossível, um compromisso, mas preferível ao calvinismo propriamente dito pela mesma razão que se pode dizer que Sancho Pança é preferível a D. Quixote. Seja qual for o ponto de vista adoptado, a rejeição do calvinismo vulgar é, então, inevitável. Mas isto apenas quer dizer que só depois de se rejeitar o calvinismo vulgar é que se confronta a verdadeira questão: a questão que opõe a religião à irreligião, isto é, que opõe a religião genuína à nobre irreligião, em contraposição à oposição entre a simples feitiçaria, ou o ritualismo mecânico, e a irreligião de especialistas sem visão e voluptuários sem coração. É este o fundo da questão que, segundo Weber, a razão humana não resolve, tal como não resolve o conflito entre diferentes religiões genuínas do mais elevado estatuto (por exemplo, o conflito entre Deutero-Isaías, Jesus e Buda). Assim, apesar da ciência social depender em absoluto de juízos de valor, a ciência social ou a filosofia social não pode resolver os conflitos de valor decisivos. É seguramente verdade que já se fez um juízo de valor quando se fala de Gretchen e de uma prostituta. Mas, a partir do momento em que se confronta uma posição ascética radical que condena toda a sexualidade, este juízo de valor acaba por se revelar meramente provisório. Deste ponto de vista, a degradação pública da sexualidade na forma da prostituição pode parecer mais sadia do que a dissimulação da verdadeira natureza da sexualidade por detrás do sentimento e da poesia. É seguramente verdade que não se pode falar dos assuntos humanos sem louvar as virtudes intelectuais e morais e sem censurar os vícios intelectuais e morais. Mas isso não anula a possibilidade de, em última análise, as virtudes humanas virem a ser consideradas como não sendo mais do que vícios esplêndidos. Seria absurdo negar que há uma diferença objectiva entre um general desajeitado e um génio da estratégia. Mas se a guerra é um mal absoluto, a diferença entre um general desajeitado e um génio da estratégia estará ao mesmo nível da diferença entre um ladrão desajeitado e um génio do roubo.

Tudo indica, então, que o que Weber realmente pretendia com a sua rejeição dos juízos de valor teria de ser formulado da seguinte maneira: Os objectos das ciências sociais constituem-se por referência a valores. As referências a valores pressupõem uma apreciação dos valores. Tal apreciação capacita e força o cientista social a avaliar os fenómenos sociais, isto é, a distinguir entre o genuíno e o espúrio, entre o superior e o inferior: entre a religião genuína e a religião espúria, entre líderes genuínos e charlatães, entre conhecimento e simples erudição, ou sofismas, entre virtude e vício, entre sensibilidade moral e insensibilidade moral, entre a arte e o lixo, entre a vitalidade e a degenerescência, etc. A referência a valores é incompatível com a neutralidade; nunca é «puramente teórica». Mas a não-neutralidade não significa necessariamente aprovação; pode também significar rejeição. De facto, como os vários valores são incompatíveis entre si, a aprovação de um deles necessariamente implica a rejeição de outros. Só a partir da aceitação ou rejeição de valores, e de «valores últimos», é que os objectos das ciências sociais podem ser sujeitos a análise. No que diz respeito ao trabalho ulterior, à análise causal destes objectos, pouco importa que o investigador aceite ou rejeite o valor em questão[23].

Em todo o caso, a ideia que Weber faz do alcance e da função das ciências sociais assenta na premissa alegadamente demonstrável de que o conflito entre valores últimos não pode ser resolvido pela razão humana. A questão reside em saber se essa premissa foi realmente demonstrada, ou se foi simplesmente postulada sob o impulso de uma preferência moral específica.

No limiar da tentativa de Weber de demonstrar a sua premissa básica deparamo-nos com dois factos notáveis. O primeiro é que Weber, que escreveu milhares de páginas, dedicou pouco mais de 30 a uma discussão temática do fundamento da sua posição global. Por que é que esse fundamento não carecia de uma justificação? Por que é que lhe parecia tão evidente? Uma resposta provisória é dada pela segunda observação que podemos fazer antes de analisarmos dos seus argumentos. Tal como ele indicou no início da sua discussão sobre o assunto, a sua tese era apenas a versão generalizada de uma perspectiva mais antiga e mais difundida, designadamente a de que o conflito entre a ética e a política é insolúvel: por vezes não é possível agir politicamente sem incorrer em culpa moral. Parece então que a posição de Weber é um produto do espírito da «política de poder». Nada é mais revelador do que o facto de, num contexto semelhante e quando falava de conflito e de paz, Weber ter posto «paz» entre

(23) *Wissenschaftslehre*, pp. 90, 124-125, 175, 180-182, 199.

aspas, ao passo que não tomou esta medida preventiva quando falou de conflito. O conflito era, para Weber, algo que nada tinha de ambíguo, mas com a paz já não era assim: a paz é uma impostura, mas a guerra é real([24]).

A tese de Weber de que não há solução para o conflito entre valores era uma parte, ou uma consequência, da visão englobante segundo a qual a vida humana é essencialmente um conflito ao qual não se pode escapar. Por esta razão, aos seus olhos «a paz e a felicidade universal» constituíam um objectivo ilegítimo ou fantástico. No pensamento de Weber, mesmo se fosse possível alcançar tal objectivo, nem por isso seria desejável fazê-lo; seria a condição dos «últimos homens que inventaram a felicidade», contra quem Nietzsche dirigira a sua «crítica devastadora». Se a paz é incompatível com a vida humana, ou com uma vida verdadeiramente humana, então tudo indicaria que o problema moral só admitiria uma solução clara: a natureza das coisas exige uma ética guerreira como base de uma «política de poder» que seja guiada exclusivamente por imperativos de interesse nacional; ou «uma forma particularmente crua de maquiavelismo [teria de ser vista] em todos os aspectos como normal e inteiramente justificável de um ponto de vista ético». Mas, nesse caso, seríamos confrontados com a situação paradoxal de um indivíduo que está em paz consigo mesmo enquanto o mundo é regido pela guerra. O mundo dilacerado pelo conflito exige um indivíduo dilacerado pelo conflito. O conflito não chegaria às raízes do indivíduo se este não fosse forçado a negar o próprio princípio da guerra: o indivíduo tem de negar a guerra, da qual não pode escapar e à qual tem de se dedicar, como um mal ou como um pecado. A paz não deve ser pura e simplesmente rejeitada sob o pretexto de que em parte alguma se vive em paz. Não é suficiente reconhecer a paz como um tempo necessário de respiração entre duas guerras. Tem de haver um dever absoluto que nos ponha no caminho da paz ou da irmandade universais, um dever que conflitua com o igualmente elevado dever que nos comanda a participar na «luta eterna» por «espaço suficiente» para a nossa nação. Não se trataria do conflito supremo se a culpa pudesse ser evitada. Weber já não se interrogou sobre a adequação da noção de culpa quando o homem é forçado a ser culpado: ele precisava da necessidade da culpa. Tinha de combinar a angústia gerada pelo ateísmo (a ausência da redenção, de consolo) com a angústia gerada pela religião revelada

([24]) *Ibid.*, pp. 466, 479; *Politische Schriften*, pp. 17-18, 310.

(o sentido opressivo da culpa). Sem esta combinação, a vida deixaria de ser trágica e perderia assim a sua profundidade([25]).

Weber pressupunha como algo de natural que não há uma hierarquia de valores: todos os valores têm o mesmo estatuto. Ora, precisamente se assim for, um esquema social que satisfaça os requisitos de dois valores é preferível a um outro cujo alcance seja mais limitado. O esquema englobante poderia exigir que alguns dos requisitos de cada um dos dois valores tivesse de ser sacrificado. Neste caso, surgiria a questão de se saber se os esquemas extremos ou unilaterais são tão bons ou melhores do que os esquemas aparentemente mais englobantes. Para responder a essa questão, seria preciso saber se é sequer possível adoptar um dos dois valores rejeitando por completo o outro. Se for impossível, a razão ditaria que é necessário sacrificar em alguma medida os requisitos aparentes dos dois valores. O esquema óptimo poderia não ser realizável excepto sob certas condições muito favoráveis, e as condições efectivas aqui e agora podem ser muito desfavoráveis. Tal não privaria o esquema óptimo da sua importância, porque continuaria a ser indispensável enquanto base do julgamento racional acerca dos diversos esquemas imperfeitos. Em particular, a sua importância não seria de modo algum afectada pelo facto de em determinadas situações os únicos objectos de escolha possível serem dois esquemas igualmente imperfeitos. Em último lugar por ordem de apresentação, mas não de importância, em todas as reflexões sobre estas matérias não se pode esquecer por um único instante as consequências gerais do extremismo, por um lado, e da moderação, por outro, para a vida social. Weber recusou todas as considerações deste género ao declarar que «o meio-termo não é em nada mais correcto do ponto de vista científico do que os ideais partidários mais extremos da direita e da esquerda», e que o meio-termo é até inferior às soluções extremas por ser menos inequívoco([26]). A questão, claro está, reside em saber se a ciência social não tem de procurar as soluções sensatas para os problemas sociais, e se a moderação não é mais sensata do que o extremismo. Por mais sensato que Weber tenha sido enquanto político, por mais que tenha abominado o espírito do fanatismo sectário, enquanto cientista social abordou os problemas sociais num espírito que nada partilhava com o espírito do estadista,

([25]) *Politische Schriften*, pp. 18, 20; *Wissenschaftslehre*, pp. 540, 550; *Religionssoziologie*, I, pp. 568-569.
([26]) *Wissenschaftslehre*, pp. 154, 461.

e que não podia servir outro fim prático senão o de encorajar a obstinação cega. A sua fé inabalável na supremacia do conflito forçou-o a ter pelo extremismo pelo menos a mesma consideração que tinha pelas vias moderadas.

Mas não podemos adiar mais o exame das tentativas de Weber de demonstrar a sua afirmação de que os valores últimos vivem pura e simplesmente em conflito. Teremos de nos limitar à discussão de dois ou três exemplos das suas demonstrações(27). O primeiro exemplo foi invocado por Weber para ilustrar o carácter da maioria das questões de política social. A política social visa a justiça; mas, segundo Weber, os requisitos da justiça na sociedade não podem ser decididos por uma ética, qualquer que ela seja. Duas perspectivas opostas são igualmente legítimas ou defensáveis. A primeira perspectiva diz que cada um deve receber segundo o que realiza ou contribui; a segunda perspectiva defende que se deve exigir a cada um segundo o que realiza ou contribui. A ser adoptada a primeira perspectiva, ter-se-ia de dar grandes oportunidades aos indivíduos talentosos. Se for adoptada a segunda perspectiva, ter-se-ia de impedir o indivíduo talentoso de explorar as suas superiores aptidões. Não censuraremos o modo

(27) Embora Weber se referisse muito frequentemente em termos gerais a um número considerável de conflitos insolúveis entre valores, a sua tentativa de demonstrar o seu postulado fundamental limita-se, tanto quanto consigo perceber, à discussão de três ou quatro exemplos. O exemplo que não será discutido no texto diz respeito ao conflito entre o erotismo e todos os valores impessoais ou suprapessoais: uma relação erótica genuína entre um homem e uma mulher pode ser encarada, «de uma certa perspectiva», «como a única via ou pelo menos como a via régia» para uma vida genuína; se alguém rejeita, em nome da paixão erótica genuína, toda a santidade ou toda a bondade, todas as normas éticas ou estéticas, tudo o que tem valor do ponto de vista da cultura ou da personalidade, então a razão tem de guardar um silêncio absoluto. A perspectiva particular que autoriza ou fomenta esta atitude não é, como seria de esperar, a de Cármen, mas a de intelectuais que sofrem da especialização ou da «profissionalização» da vida. Para essas pessoas «a vida sexual sem as constrições do casamento parecia ser a única ligação que ainda mantém o homem (que, neste ponto, já abandonara por completo o ciclo da existência camponesa orgânica, simples e antiga) em contacto com a fonte natural de toda a vida». Provavelmente, é suficiente dizer que as aparências podem iludir. Mas sentimo-nos obrigados a acrescentar que, segundo Weber, este retorno tardio ao que há de mais natural no homem está ligado ao que ele resolveu chamar «die systematische Herauspräparierung der Sexualsphäre» (*Wissenschaftslehre*, pp. 468-469; *Religionssoziologie*, I, pp. 560-562). Assim, Weber demonstrava com efeito que o erotismo, tal como ele o entendia, conflitua com «todas as normas estéticas»; mas ao mesmo tempo demonstrava que a tentativa dos intelectuais de escapar à especialização através do erotismo apenas conduzia à especialização no erotismo (cf. *Wissenschaftslehre*, p. 540). Por outras palavras, demonstrava que a sua *Weltanschauung* não é defensável perante o tribunal da razão humana.

pouco rigoroso com que Weber enunciou o que, de forma bastante estranha, considerava ser uma dificuldade insuperável. Notamos apenas que Weber não julgava ser necessário indicar qualquer razão que pudesse justificar a primeira perspectiva. Contudo, a segunda perspectiva parecia solicitar um argumento explícito. Segundo Weber, pode-se argumentar, como fez Babeuf, da seguinte maneira: a injustiça da distribuição desigual dos dons mentais e o sentimento recompensador do prestígio que acompanha a simples posse de dons superiores têm de ser compensados por medidas sociais destinadas a impedir que o indivíduo talentoso aproveite as suas grandes aptidões. Antes que se diga que esta opinião é sustentável, teríamos de saber se faz sentido dizer que a natureza cometeu uma injustiça quando distribuiu os seus dons de modo desigual, se é um dever da sociedade remediar essa injustiça e se a inveja tem um direito a ser escutada. Mas mesmo que se reconhecesse que a opinião de Babeuf, tal como é exposta por Weber, é tão defensável como a primeira perspectiva, o que se seguiria daí? Que temos de fazer uma escolha cega? Que temos de incitar os partidários das duas perspectivas opostas a insistir nas suas opiniões com toda a obstinação que conseguirem mobilizar? Se, como Weber propõe, nenhuma solução é moralmente superior à outra, a consequência razoável seria que a decisão tem de ser transferida do tribunal da ética para o tribunal da conveniência ou da oportunidade. Weber excluiu categoricamente as considerações de conveniência da discussão desta questão. Se são feitas exigências em nome da justiça, declarou, então a procura da solução que forneceria os melhores «incentivos» é desapropriada. Mas não existirá uma relação entre a justiça e o bem da sociedade, e entre o bem da sociedade e os incentivos às actividades socialmente benéficas? Na realidade, se Weber estivesse correcto ao afirmar que as duas perspectivas opostas são igualmente defensáveis, a ciência social enquanto ciência objectiva teria de estigmatizar como um louco varrido quem insistisse que só uma das perspectivas é conforme à justiça(28).

O nosso segundo exemplo consiste na presuntiva prova de Weber de que existe um conflito insolúvel entre aquilo que chama a «ética da responsabilidade» e a «ética da convicção». Segundo a primeira, a responsabilidade do homem estende-se até às consequências previsíveis das suas acções, ao passo que, na segunda, a responsabilidade do homem limita-se à rectidão intrínseca das suas acções. Weber

(28) *Wissenschaftslehre*, p. 467.

ilustrou a ética da convicção com o exemplo do sindicalismo: para o sindicalista o que conta não são as consequências, ou o sucesso da sua actividade revolucionária, mas a sua própria integridade, o que conta é tão-só a conservação em si mesmo, e o despertar nos outros, de uma certa atitude moral. Mesmo a certeza de que numa dada situação, e por um período de tempo que fosse possível prever, a sua actividade revolucionária conduziria à destruição da própria existência dos trabalhadores revolucionários não seria um argumento válido contra um sindicalista convicto. O sindicalista convicto de Weber é uma construção *ad hoc*, como atesta o seu comentário em que nota que se o sindicalista for coerente, então o seu reino não é deste mundo. Por outras palavras, se fosse coerente, deixaria de ser um sindicalista, isto é, um homem que se dedica à libertação da classe trabalhadora neste mundo, e através de meios que são deste mundo. A ética da convicção, que Weber imputou ao sindicalismo, é, na realidade, uma ética estranha a todos os movimentos sociais e políticos mundanos. Tal como declarou noutra ocasião, no quadro da acção social propriamente dita, «a ética da convicção e a ética da responsabilidade não são opostos absolutos, mas complementam-se uma à outra: unidas constituem o ser humano genuíno». Essa ética da convicção que é incompatível com o que Weber um dia chamou a ética de um ser humano genuíno consiste numa certa interpretação da ética cristã ou, em termos mais gerais, numa ética estritamente supramundana. O que Weber realmente queria dizer quando falava do conflito insolúvel entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade era, então, que a razão humana não consegue resolver o conflito entre éticas intramundanas e supramundanas(29).

Weber estava convencido de que, tendo por base uma orientação estritamente intramundana, não seria possível chegar a normas «absolutamente válidas», e, ao mesmo tempo, especificas: normas objectivas: normas «absolutamente válidas», e, ao mesmo tempo, específicas, não existem a menos que se sustentem na revelação. Porém, Weber nunca demonstrou que a razão humana entregue a si mesma é incapaz de chegar a normas objectivas, ou que a razão humana é

(29) Para uma discussão mais adequada do problema da «responsabilidade» e da «intenção», comparar Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I.2, q. 20, *a.* 5; Burke, *Present Discontents* (*The Works of Edmund Burke* [«Bohn's Standard Library»], I, pp. 375-377); Lorde Charnwood, *Abraham Lincoln* (ed. Pocket Books), pp. 136-137, 164-165; Churchill, *Marlborough*, VI, pp. 599-600. *Wissenschaftslehre*, pp. 467, 475, 476, 546; *Politische Schriften*, pp. 441-444, 448-449, 62-63; *Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 512-514; *Religionssoziologie*, II, pp. 193-194.

impotente para resolver o conflito entre diferentes doutrinas éticas intramundanas. Limitou-se a demonstrar que a ética supramundana, ou, melhor, que um certo tipo de ética supramundana é incompatível com os padrões da excelência humana ou da dignidade humana que a razão entregue a si mesma discerne. Poder-se-ia dizer sem correr o risco de exibir irreverência que o conflito entre as éticas intramundanas e supramundanas não tem de ocupar a atenção da ciência social. Como Weber assinalou, a ciência social tenta compreender a vida social de um ponto de vista intramundano. A ciência social é o conhecimento humano da vida humana. A sua luz é a luz natural. Tenta encontrar soluções racionais ou razoáveis para os problemas sociais. As intuições e soluções que oferece poderiam ser questionadas da perspectiva do conhecimento sobre-humano ou da revelação divina. Mas, como Weber indicou, a ciência social enquanto tal não pode levar em conta esses questionamentos por se basearem em pressupostos que nunca serão evidentes para a razão humana entregue a si mesma. Ao aceitar pressupostos desse tipo, a ciência social transformar-se-ia numa ciência social judaica ou cristã ou islâmica ou budista ou numa outra ciência social «confessional». Além disso, se as conclusões genuínas da ciência social podem ser questionadas a partir da perspectiva da revelação, então isso quer dizer que a revelação não só está acima da razão, como é contra a razão. Weber não se coibiu de dizer que toda a crença na revelação é, em última análise, uma crença no absurdo. Aqui, não precisamos de averiguar se esta opinião de Weber, o qual, afinal, não era uma autoridade em teologia, é compatível com uma crença inteligente na revelação(30).

Uma vez concedida a evidente legitimidade da ciência social, ou do entendimento intramundano da vida humana, a dificuldade levantada por Weber parece ser irrelevante. Mas ele recusou dar a sua concordância a esta premissa. Propôs que a ciência ou a filosofia assentam, em última análise, não em premissas evidentes que são acessíveis ao homem enquanto homem, mas na fé. Reconhecendo que só a ciência ou a filosofia podem conduzir à verdade acessível ao homem, Weber interrogou-se sobre a bondade da procura pela verdade conhecível, e decidiu que esta questão já não pode ser respondida pela ciência ou pela filosofia. A ciência ou a filosofia é incapaz de justificar o seu próprio fundamento de maneira clara e precisa. A bondade da ciência

(30) *Wissenschaftslehre*, pp. 33 nota 2, 39, 154, 379, 466, 469, 471, 540, 542, 545-547, 550-554; *Politische Schriften*, pp. 62-63; *Religionssoziologie*, I, p. 566.

ou da filosofia não constituía um problema enquanto se visse nela «o caminho para o ser verdadeiro» ou para a «verdadeira natureza» ou para a «verdadeira felicidade». Mas estas expectativas acabaram por se gorar. Doravante, a ciência ou a filosofia não pode ter outro objectivo senão determinar essa verdade muito limitada que é acessível ao homem. Porém, apesar desta mudança espantosa da ciência ou da filosofia, a procura da verdade continua a ser valorizada em si mesma, e não apenas com vista aos seus resultados práticos – que, por sua vez, têm um valor questionável: aumentar o poder do homem significa aumentar o seu poder para o mal como para o bem. Valorizar a procura da verdade em si mesma equivale a admitir que esta é uma preferência que já não goza de uma justificação válida ou suficiente. Reconhece-se, portanto, o princípio segundo o qual as preferências não necessitam de justificações válidas ou suficientes. Assim, aqueles que valorizam a procura da verdade em si mesma podem igualmente considerar como fins em si mesmos actividades como a compreensão da génese de uma doutrina, ou a edição de um texto – ou até a correcção conjectural de uma leitura corrompida de um manuscrito: a procura da verdade tem a mesma dignidade que coleccionar selos. Todas as actividades, todos os caprichos se tornam igualmente defensáveis ou legítimos. Mas Weber nem sempre foi tão longe. Também dizia que o objectivo da ciência é a clarificação, isto é, a clarificação dos grandes problemas, e isso significa em última análise a clarificação, seguramente não do todo, mas da situação do homem enquanto homem. A ciência ou a filosofia é, então, o caminho para a emancipação da ilusão; é o fundamento de uma vida livre, de uma vida que recusa sacrificar o intelecto e ousa confrontar a realidade em toda a sua severidade. Está interessada na verdade conhecível, cuja validade não depende dos nossos gostos. Weber não hesitou em chegar a este ponto. Mas recusou-se a dizer que a ciência ou a filosofia está interessada na verdade que é válida para todos os homens quer a desejemos conhecer, quer não. O que o impediu de dar este passo? Por que é que negou à verdade conhecível o seu poder irresistível?(31)

Weber tendia a pensar que o homem do século XX comera o fruto da árvore do conhecimento, ou que pode emancipar-se das ilusões que haviam cegado os homens do passado: percebemos sem ilusões a situação do homem; estamos desencantados. Mas sob a influência do his-

(31) *Wissenschaftslehre*, pp. 60-61, 184, 213, 251, 469, 531, 540, 547, 549; *Politische Schriften*, pp. 128, 213; *Religionssoziologie*, I, pp. 569-570.

toricismo, começou a interrogar-se se seria possível falar da situação do homem enquanto homem ou, caso fosse efectivamente possível, se esta situação não foi vista de modo diferente ao longo das várias épocas, a tal ponto que, em princípio, a perspectiva de uma dada época seria tão legítima ou tão ilegítima como a de qualquer outra. Por conseguinte, Weber interrogava-se se o que parecia ser a situação do homem enquanto homem seria apenas a situação do homem actual ou «o dado incontornável da nossa situação histórica». Daí que o que originariamente se apresentava como a emancipação das ilusões pudesse eventualmente apresentar-se como pouco mais do que a premissa contestável da nossa época, ou como uma atitude que, mais tarde ou mais cedo, seria superada por uma outra atitude que estaria em conformidade com a época seguinte. O pensamento da época actual caracteriza-se pelo desencantamento ou pela «intramundaneidade» irrestrita ou pela irreligião. O que pretende ser a emancipação das ilusões não é mais, nem menos, ilusório do que as fés que prevaleceram no passado e que poderão voltar a prevalecer no futuro. Somos irreligiosos porque, e só porque, esse é o nosso destino. Weber recusou sacrificar o intelecto; não esperou por um ressurgimento religioso, nem por profetas, nem por salvadores; e não estava de modo algum seguro de que haveria um ressurgimento religioso no futuro. Mas estava seguro de que toda a devoção a causas ou a ideais tinha as suas raízes na fé religiosa, e, portanto, que o declínio da fé religiosa conduziria por fim à extinção de todas as causas ou ideais. Tendia a ver perante si a alternativa entre o vazio espiritual total e o ressurgimento religioso. Desesperava da experiência moderna de intramundaneidade e irreligiosidade, e no entanto não deixava de lhe ser leal porque estava condenado a crer na sua ideia de ciência. O resultado deste conflito que não conseguiu resolver foi a sua crença na incapacidade da razão humana de resolver o conflito entre os valores(32).

Porém, a crise da vida moderna e da ciência moderna não põe necessariamente em dúvida a ideia de ciência. Por isso, temos de tentar enunciar em termos mais precisos o que Weber tinha em mente quando disse que a ciência parecia ser incapaz de dar uma justificação clara ou sem hesitações de si mesma.

Os homens não podem viver sem luz, sem orientação, sem conhecimento; só através do conhecimento do bem é que podem encontrar o bem de que necessitam. A questão fundamental é, pois, saber

(32) *Wissenschaftslehre*, pp. 546-547, 551-555; *Religionssoziologie*, I, pp. 204, 523.

se os homens podem adquirir esse conhecimento do bem, sem o qual não podem orientar as suas vidas individuais e colectivas, recorrendo apenas aos seus poderes naturais, ou se, para o adquirir, estão dependentes da revelação divina. Nenhuma alternativa é mais fundamental do que esta: a orientação humana ou a orientação divina. A primeira possibilidade é própria da filosofia ou da ciência no sentido originário do termo, a segunda encontra-se na Bíblia. Não se pode evitar este dilema por recurso a uma qualquer harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia, como a Bíblia, proclamam que só uma coisa é necessária, que só uma coisa conta verdadeiramente; e o que a Bíblia proclama como sendo a única coisa necessária é o contrário do que a filosofia proclama como sendo a única coisa necessária: uma vida de amor obediente ou uma vida de intelecção livre. Em todas as tentativas de harmonização, em todas as sínteses, por mais impressionantes que sejam, um dos elementos opostos é sacrificado em benefício do outro, de um modo mais ou menos subtil talvez, mas nem por isso menos certo: a filosofia, que entende ser a rainha, tem de passar a ser a serva da revelação, ou vice-versa.

Numa visão geral da luta secular entre a filosofia e a teologia, dificilmente podemos evitar a impressão de que nunca nenhum dos dois antagonistas conseguiu refutar totalmente o outro. Todos os argumentos em favor da revelação só parecem ser válidos quando se pressupõe a crença na revelação; e todos os argumentos contra a revelação só parecem ser válidos quando se pressupõe a descrença. Aparentemente, este estado de coisas seria muito natural. A revelação tem sempre tantas dúvidas quanto à razão entregue a si mesma que é sempre incapaz de forçar o seu assentimento, e o homem é constituído de tal maneira que pode encontrar a sua satisfação, a sua bem-aventurança, na investigação livre, na articulação do enigma do ser. Mas, por outro lado, anseia tão intensamente por uma solução desse enigma, e o conhecimento humano é sempre tão limitado, que a necessidade da iluminação divina não pode ser negada e a possibilidade da revelação não pode ser refutada. Ora é este estado de coisas que parece decidir irrevogavelmente contra a filosofia e a favor da revelação. A filosofia tem de reconhecer que a revelação é possível. Mas reconhecer isso implica reconhecer que a filosofia talvez não seja a única coisa necessária, que a importância da filosofia talvez seja infinitamente pequena. Reconhecer que a revelação é possível significa reconhecer que a vida filosófica não é necessariamente, nem de forma evidente, *a* vida boa. A filosofia, a vida dedicada à procura do

conhecimento evidente acessível ao homem enquanto homem, assentaria numa decisão cega, arbitrária e nada evidente. Seria a mera confirmação da tese da fé segundo a qual uma vida coerente e absolutamente sincera não é possível sem a crença na revelação. O simples facto de a filosofia e de a teologia não conseguirem refutar-se mutuamente constituiria a refutação da filosofia pela teologia.

Foi o conflito entre a revelação e a filosofia ou a ciência no sentido pleno do termo, e as implicações desse conflito, que levaram Weber a afirmar que a ideia de ciência ou de filosofia padecia de uma fraqueza fatal. Tentou manter-se fiel à causa da intelecção autónoma, mas desesperou quando sentiu que o sacrifício do intelecto, algo que a ciência ou a filosofia abomina, subjazia à ciência ou à filosofia.

Mas afastemo-nos destas profundezas horríveis rumo a uma superficialidade que, embora não seja exactamente alegre, promete pelo menos um sono descansado. Ao chegarmos uma vez mais à superfície, somos recebidos por cerca de 600 longas páginas dedicadas à metodologia das ciências sociais e cobertas pelo menor número possível de frases e pelo maior número possível de notas. Porém, muito rapidamente reparamos que não nos esquivámos às dificuldades. Porquanto a metodologia de Weber é algo diferente de tudo o que normalmente se denomina metodologia. Todos os estudiosos inteligentes da metodologia de Weber sentiram que se tratava de uma filosofia. É possível articular essa sensação. A metodologia, enquanto reflexão sobre os procedimentos correctos da ciência, é necessariamente a reflexão sobre as limitações da ciência. E se o que caracteriza o homem entre todos os seres terrestres é o conhecimento, então a metodologia é a reflexão sobre as limitações da humanidade ou sobre a situação do homem enquanto homem. A metodologia de Weber está muito perto de responder a esta exigência.

Para nos mantermos um pouco mais próximos do que Weber pensava da sua metodologia, diremos que a sua ideia de ciência, quer natural, quer social, baseia-se numa visão específica da realidade. Pois, segundo ele, a compreensão científica consiste numa transformação peculiar da realidade. É portanto impossível clarificar o sentido da ciência sem uma análise prévia da realidade tal como é em si mesma, isto é, antes da sua transformação pela ciência. Weber não disse muito acerca deste assunto. Estava menos interessado no carácter da realidade do que nos diferentes modos em que a realidade é transformada pelos diversos tipos de ciência. Porquanto o seu principal interesse residia na preservação da integridade das ciências históricas e cultu-

rais contra dois perigos aparentes: contra a tentativa de moldar estas ciências segundo o padrão das ciências da natureza, e contra a tentativa de interpretar o dualismo das ciências da natureza e das ciências histórico-culturais nos termos de um dualismo metafísico («corpo-espírito» ou «necessidade-liberdade»). Mas estas teses metodológicas permanecem ininteligíveis, ou pelo menos irrelevantes, se não forem traduzidas em teses sobre o carácter da realidade. Por exemplo, quando Weber exigia que a compreensão interpretativa fosse subordinada à explicação causal, seguia a orientação da ideia de que o inteligível é muitas vezes subjugado pelo que já não é inteligível ou da ideia de que, na maioria das vezes, o inferior é mais forte do que o superior. Além disso, as suas preocupações dispensaram-lhe tempo para indicar a sua opinião acerca do que é a realidade antes da sua transformação pela ciência. Segundo Weber, a realidade é uma sequência infinita e desprovida de sentido, ou um caos, de acontecimentos únicos e infinitamente divisíveis, que são absurdos em si mesmos: todo o sentido, toda a articulação, tem a sua origem na actividade do sujeito cognoscente ou avaliador. Hoje são muito poucas as pessoas que ficariam satisfeitas com esta visão da realidade, que Weber apropriara do neokantismo e que foi por ele modificada apenas no acréscimo de um ou dois retoques emocionais. Basta notar que o próprio Weber foi incapaz de se vincular consistentemente a esta visão. Seguramente não negou que houvesse uma articulação da realidade que precede toda a articulação científica: a articulação, a riqueza de significações, que temos em mente quando falamos do mundo da experiência comum ou da compreensão natural do mundo([33]). Mas Weber nem sequer tentou proceder a uma análise coerente do mundo social tal como este se apresenta ao «senso comum», ou da realidade social tal como esta se apresenta à vida social ou à acção. Na sua obra, o lugar dessa análise é ocupado por definições de tipos-ideais, de construções artificiais que nem pretendem corresponder à articulação intrínseca da realidade social, e que, além disso, pretendem assumir um carácter estritamente efémero. Só uma análise englobante da realidade social tal como a experimentamos na vida real, e como os homens sempre a experimentaram desde que existem sociedades civis, permitiria uma discussão adequada da possibilidade de uma ciência social valorativa. Tal análise tornaria inteligíveis as alternativas fundamentais que estão

([33]) *Wissenschaftslehre*, pp. 5, 35, 50-51, 61, 67, 71, 126, 127 nota, 132-134, 161-162, 166, 171, 173, 175, 177-178, 180, 208, 389, 503.

inscritas essencialmente na vida social e que, por isso, forneceriam uma base para julgar com responsabilidade se o conflito entre estas alternativas for, em princípio, susceptível de uma solução.

No espírito de uma tradição de três séculos, Weber teria rejeitado a sugestão de que a ciência social tem de se fundar numa análise da realidade social tal como é experimentada na vida social ou como se apresenta ao «senso comum». Segundo essa tradição, o «senso comum» é um híbrido, engendrado pelo mundo absolutamente subjectivo das sensações do indivíduo e pelo mundo objectivo progressivamente descoberto pela ciência. Esta opinião provém do século XVII, o período que viu nascer o pensamento moderno em virtude de uma ruptura com a filosofia clássica. Mas os originadores do pensamento moderno ainda estavam de acordo com os clássicos quando concebiam a filosofia ou a ciência como a perfeição da compreensão natural do mundo natural. Afastavam-se dos clássicos quando opunham a nova filosofia ou a nova ciência, enquanto verdadeira compreensão natural do mundo, à compreensão pervertida do mundo partilhada pela filosofia ou ciência clássica e medieval, ou pela «Escola»([34]). A vitória da nova filosofia ou da nova ciência foi decidida pela vitória da sua parte mais decisiva, designadamente a nova física. Essa vitória teve como consequência eventual tornar a nova física, e a nova ciência da natureza em geral, independentes do corpo filosófico remanescente que desde então veio a chamar-se «filosofia» em contraposição à «ciência»; e, de facto, a «ciência» ascendeu a uma posição de autoridade sobre a «filosofia». Podemos dizer que a «ciência» é a parte bem sucedida da filosofia ou ciência moderna, ao passo que a «filosofia» é a sua parte menos bem sucedida. Assim, foi a ciência moderna da natureza, e não a filosofia moderna, que veio a ser encarada como a perfeição da compreensão natural do mundo natural. Mas, no século XIX, tornou-se cada vez mais evidente que era necessário fazer uma distinção drástica entre o que então se chamava a compreensão «científica» (ou «o mundo da ciência») e a compreensão «natural» (ou «o mundo em que vivemos»). Tornou-se mais claro que a compreensão científica do mundo surge através de uma modificação radical da compreensão natural, por oposição ao seu aperfeiçoamento. Como a compreensão natural

([34]) Comparar com Jacob Klein, «Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* (1936), III, p. 125.

é pressuposta pela compreensão científica, a análise da ciência e do mundo da ciência pressupõe a análise da compreensão natural, do mundo natural ou do mundo do senso comum. O mundo natural, o mundo em que vivemos e agimos, não é o objecto ou o produto de uma atitude teórica; é um mundo, não de simples objectos sobre os quais lançamos o nosso olhar desprendido, mas de «coisas» ou «assuntos» com os quais lidamos. Porém, enquanto identificarmos o mundo natural ou pré-científico com o mundo em que vivemos, estaremos a lidar com uma abstracção. O mundo em que vivemos é desde logo um produto da ciência, ou em todo o caso é profundamente afectado pela existência da ciência. Para não mencionar a tecnologia, o mundo em que vivemos está despovoado de fantasmas, bruxas, e por aí em diante, que abundariam não fosse a existência da ciência. Para apreender o mundo natural como um mundo que é radicalmente pré-científico ou pré-filosófico, é preciso recuar até antes do nascimento da ciência ou da filosofia. Para o fazer, não é necessário proceder a amplos estudos antropológicos e forçosamente hipotéticos. A informação fornecida pela filosofia clássica sobre as suas origens, sobretudo se essa informação for complementada com a apreciação das premissas mais elementares da Bíblia, é suficiente para reconstituir o carácter essencial do «mundo natural». Recorrendo a essa informação, assim complementada, estaremos em condições de compreender a origem da ideia de direito natural.

III

A Origem da Ideia de Direito Natural

COMPREENDER o problema do direito natural implica partir, não da compreensão «científica» das coisas políticas, mas da sua compreensão «natural», isto é, do modo como elas se apresentam na vida política, na acção quotidiana que nos diz respeito, quando temos de fazer decisões. Isso não quer dizer que a vida política tem necessariamente consciência do direito natural. O direito natural tem de ser descoberto, e a vida política já existia antes dessa descoberta. Quer apenas dizer que a vida política em todas as suas formas aponta necessariamente para o direito natural enquanto problema inevitável. A tomada de consciência deste problema não é mais antiga do que a ciência política; ela é sua coeva. Daí que a vida política que ignore a ideia de direito natural ignora necessariamente a possibilidade da ciência política, e, na verdade, ignora a possibilidade da ciência enquanto ciência, tal como a vida política consciente da possibilidade da ciência necessariamente reconhece o direito natural como um problema.

A ideia de direito natural é necessariamente ignorada enquanto se ignorar a ideia de natureza. A descoberta da natureza é a tarefa da filosofia. Onde não há filosofia, não há conhecimento do direito natural enquanto tal. O Antigo Testamento, cuja premissa fundamental, pode-se dizê-lo, é a rejeição implícita da filosofia, ignora a «natureza»: o termo hebraico para «natureza» não aparece na Bíblia hebraica. Nem é preciso dizer que «o céu e a terra», por exemplo, não reproduzem a mesma realidade que a «natureza». O Antigo Testamento ignora, portanto, o direito natural enquanto tal. A descoberta da natureza

precede necessariamente a descoberta do direito natural. A filosofia é mais antiga do que a filosofia política.

A filosofia é a procura dos «princípios» de todas as coisas, e isso significa principalmente a procura das «origens» de todas as coisas ou das «coisas primeiras». Neste aspecto, a filosofia confunde-se com o mito. Mas o *philosophos* («o amante da sabedoria») não se confunde com o *philomythos* («o amante do mito»). Aristóteles denomina os primeiros filósofos por «homens que discursam sobre a natureza» e distingue-os dos homens que os antecederam e «que discursavam sobre deuses»([1]). A existência da filosofia por oposição ao mito é simultânea com a descoberta da natureza; o primeiro filósofo foi o primeiro homem a descobrir a natureza. Toda a história da filosofia nada mais é senão o registo das tentativas sucessivas de apreender todas as implicações da descoberta crucial que alguns gregos fizeram há 2600 anos ou mais. Para compreender o sentido dessa descoberta, mesmo que de forma provisória, é preciso recuar da ideia de natureza até ao seu equivalente pré-filosófico.

Não se apreende o alcance da descoberta da natureza se entendermos por natureza «a totalidade dos fenómenos». É que a descoberta da natureza consiste precisamente na divisão dessa totalidade em fenómenos que são naturais e em fenómenos que não são naturais: a «natureza» é um termo de distinção. Antes da descoberta da natureza, associava-se o comportamento típico de uma coisa ou de uma classe de coisas ao seu costume ou ao seu modo. Dito de outra forma, não se fazia qualquer distinção fundamental entre costumes e modos que são sempre e em toda a parte os mesmos e os costumes e modos que variam de tribo para tribo. O modo dos cães é ladrar e abanar a cauda, a menstruação é o modo das mulheres, as loucuras feitas por loucos é o modo dos loucos, tal como não comer porco é o modo dos judeus e não beber vinho é o modo dos muçulmanos. O «costume» ou o «modo» é o equivalente pré-filosófico da «natureza».

Embora todas as coisas ou todas as classes de coisas tenham o seu costume ou modo, existe um costume ou modo particular que é de suprema importância: o «nosso» modo, o modo como «nós» vivemos «aqui», o modo de vida do grupo independente a que se pertence. Podemos chamar-lhe o costume ou modo «supremo». Nem todos os membros do grupo seguem sempre esse modo, mas, desde

([1]) Aristóteles, *Metafísica* 981b27-29, 982b18 (cf. *Ética a Nicómaco* 1117b33-35); 983b7 ss., 1071b26-27; Platão, *Leis* 891e, 892e2-7, 896a5-b3.

que sejam apropriadamente recordados, a maioria a ele regressa: o modo supremo é o caminho certo. A sua justeza é garantida pela sua antiguidade: «Há uma espécie de presunção contra a novidade que provém de uma reflexão profunda sobre a natureza humana e os assuntos humanos; e é bem verdadeira a máxima da jurisprudência que diz, *Vetustas pro lege semper habetur*». Mas nem tudo o que é antigo é bom. O «nosso» modo é o modo recto porque é simultaneamente antigo e «nosso», ou porque é simultaneamente «gerado na nossa casa e consagrado pela prescrição»([2]). Tal como o «antigo e nosso» era originariamente idêntico ao recto ou ao bom, também o «novo e estranho» era originariamente assimilado ao mau. A noção que liga o «antigo» ao «nosso» é o «ancestral». A vida pré-filosófica caracteriza-se pela identificação primeva do bom com o ancestral. É por isso que o modo recto implica necessariamente um pensamento sobre os antepassados e, por conseguinte, sobre as coisas primeiras([3]).

Pois não se pode com razoabilidade identificar o bem com o ancestral se não se admitir que os antepassados eram absolutamente superiores a «nós», e isso quer dizer que eram superiores a todos os comuns mortais; é-se levado a crer que os antepassados, ou aqueles que estabeleceram os modos ancestrais, eram deuses ou filhos de deuses ou que pelo menos «viviam junto dos deuses». A identificação do bem com o ancestral leva a pensar que o modo recto foi estabelecido pelos deuses ou pelos filhos dos deuses ou por pupilos dos deuses: o modo recto tem de ser uma lei divina. Como os antepassados são os antepassados de um determinado grupo, tende-se a crer que existe uma variedade de leis ou códigos divinos, sendo cada um deles a obra de um ser divino ou semidivino([4]).

Originariamente, as questões relativas às coisas primeiras e ao modo recto encontram as suas respostas mesmo antes de serem le-

([2]) Burke, *Letters on a Regicide Peace*, I e IV; cf. Heródoto, III.38 e I.8.

([3]) Aparentemente, «o modo recto» seria o elo de ligação entre o «modo» (ou o «costume») em geral e «as coisas primeiras», isto é, entre as raízes das duas acepções mais importantes da palavra «natureza»: «natureza» como o carácter essencial de uma coisa ou de um grupo de coisas, e «natureza» como «as coisas primeiras». Para a segunda acepção ver Platão, *Leis* 891e1-4 e 892e2-7. Para a primeira acepção, ver como Aristóteles e os estóicos se referem a «modo» nas suas definições de natureza (Aristóteles, *Física* 193b13-19, 194a27-30 e 199a9-10; Cícero, *De natura deorum*, II.57 e 81). Quando a «natureza» é negada, o «costume» retoma o lugar que originariamente ocupava. Comparar com Maimónides, *Guia dos Perplexos*, I.71 e 73; e Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, frags. 222, 233, 92.

([4]) Platão, *Leis* 624a1-6, 634e1-2, 662c7, d7-e7; *Minos* 318e1-3; Cícero, *Leis*, II.27; cf. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, parte III, cap. ix.

vantadas. As respostas são dadas pela autoridade. Pois a autoridade, enquanto direito à obediência, decorre essencialmente da lei, e, na origem, a lei não é mais do que o modo de vida da comunidade. As coisas primeiras e o modo recto não podem converter-se num problema, ou num objecto de uma procura, enquanto a autoridade não suscitar dúvidas, ou pelo menos enquanto se confiar em tudo que se diz, em termos gerais, sobre qualquer ser(5). O surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, que se duvida da autoridade.

Platão indicou mais através da encenação dos diálogos da *República* e das *Leis* do que de declarações explícitas quão indispensável é para a descoberta do direito natural o duvidar da autoridade ou a emancipação face à autoridade. Na *República*, a discussão do direito natural começa muito depois do velho Céfalo, *o* pai, o chefe da casa, ter saído para cuidar das ofertas sacrificiais aos deuses: a ausência de Céfalo, ou do que ele representa, é uma condição indispensável da procura do direito natural. Ou, se se quiser, homens como Céfalo não necessitam de conhecer o direito natural. De resto, a discussão faz com que os participantes esqueçam por completo a corrida de archotes em honra da deusa a que tencionavam assistir – a procura do direito natural substitui essa corrida de archotes. A discussão registada nas *Leis* tem lugar enquanto os participantes, seguindo os passos de Minos, o qual, sendo filho e pupilo de Zeus, dera aos cretenses as suas leis divinas, percorrem a pé o caminho entre uma cidade cretense e a caverna de Zeus. Embora a conversa seja relatada do princípio até ao fim, não ficamos a saber se os interlocutores atingiram o seu objectivo inicial. O final das *Leis* é dedicado ao tema central da *República*: o direito natural, ou a filosofia política e a sua culminação, substituem a caverna de Zeus. Se aceitarmos Sócrates como o representante da procura do direito natural, podemos ilustrar a relação dessa procura com a autoridade da seguinte forma: numa comunidade governada por leis divinas é estritamente proibido submeter essas leis a uma discussão séria, isto é, a um exame crítico, na presença de jovens; contudo, não só Sócrates discute o direito natural – um tema cuja descoberta pressupõe que se duvida do código ancestral ou divino – na presença de jovens, como faz dessa discussão o objecto da conversa que tem com esses jovens. Pouco tempo antes de Platão, Heródoto

(5) Cf. Platão, *Cármides* 161e3-8 e *Fedro* 275e1-3 com *Apologia de Sócrates* 21b-6-e2; cf. também Xenofonte, *Apologia de Sócrates* 14-15 com *Educação de Ciro*, VII.2.15-17.

sublinhara este estado de coisas ao indicar o lugar onde ocorreu o único debate por ele relatado sobre os princípios da política: Heródoto diz-nos que essa discussão livre teve lugar na Pérsia, país amante da verdade, após o massacre dos Magos(6). Nada disto nega que, assim que surgiu a ideia de direito natural e se tornou perfeitamente aceitável, ela pôde adaptar-se sem dificuldade à crença na existência de uma lei divinamente revelada. Apenas dizemos que a predominância dessa crença impede o nascimento da ideia de direito natural, ou faz da sua investigação um propósito infinitamente secundário: se o homem a partir da revelação divina sabe qual é o bom caminho, então já não tem de o procurar pelos seus próprios meios.

A forma originária de se duvidar da autoridade e, por conseguinte, a orientação originária que a filosofia tomou, ou a perspectiva a partir da qual se descobriu a natureza, foram determinadas pelo carácter originário da autoridade. O pressuposto de que há uma diversidade de códigos divinos depara-se com dificuldades, já que os diferentes códigos se contradizem. Um código louva sem reservas acções que um outro condena sem reservas. Um código exige o sacrifício do primogénito, ao passo que outro abomina e proíbe todos os sacrifícios humanos. Os ritos funerários de uma tribo provocam o horror de outra. Mas o que verdadeiramente conta é o facto de os diferentes códigos se contradizerem no que diz respeito às coisas primeiras. A ideia de que os deuses nasceram da terra não é conciliável com a ideia de que a terra foi criada pelos deuses. Assim, surge a questão de saber qual é o código recto e qual é a explicação das coisas primeiras que é verdadeira? A autoridade já não é garantia do modo recto; torna-se numa questão em aberto ou no objecto de uma investigação. A identificação primeva do bem com o ancestral é substituída pela distinção fundamental entre o bem e o ancestral; a procura do modo recto ou das coisas primeiras é doravante a procura do bem por contraposição ao ancestral(7). Acabará por se revelar como a procura do que é por natureza bom em contraposição ao que é bom apenas por convenção.

A investigação das coisas primeiras é orientada por duas distinções fundamentais que antecedem a distinção entre o bem e o ancestral. Os homens sempre distinguiram (por exemplo, em matérias ju-

(6) Platão, *Leis* 634d7-635a5; cf. *Apologia de Sócrates* 23e2 ss. com *República* 538e5-e6; Heródoto, III.76 (cf. I.132).

(7) Platão, *República* 538d3-4 e e5-6; *Político* 296e8-9; *Leis* 702e5-8; Xenofonte, *Educação de Ciro*, II.2.26; Aristóteles, *Política* 1269a3-8, 1271b23-24.

diciais) o que se ouve dizer daquilo que se vê com os próprios olhos, e sempre preferiram o que foi visto ao que foi pura e simplesmente ouvido por outros. Mas o uso desta distinção esteve originariamente limitado a assuntos particulares e menos importantes. Para as questões mais graves – as coisas primeiras e o modo recto – a única fonte de conhecimento era o ouvir dizer. Confrontado com as contradições entre os muitos códigos sagrados, alguém – um viajante, um homem que vira as cidades de muita gente, e reconhecia a diversidade dos seus pensamentos e dos seus costumes – sugeriu que se aplicasse a distinção entre ver com os próprios olhos e ouvir dizer a todas as matérias, e em particular às questões mais graves. Era necessário suspender o julgamento crítico, ou o assentimento ao carácter divino ou venerável de um código ou de uma narrativa, até que os factos em que se baseavam as suas pretensões se tornassem manifestos ou fossem demonstrados. Têm de se tornar manifestos para todos, em plena luz do dia. Assim, o homem desperta para a diferença crucial entre o que o seu grupo considera ser inquestionável e o que ele próprio observa; é assim que o Eu se torna capaz de se opor ao Nós sem qualquer sentimento de culpa. Mas não é o Eu enquanto tal que adquire esse direito. Os sonhos e as visões haviam sido de uma importância decisiva para fundar a autoridade do código divino ou da explicação sagrada das coisas primeiras. Em resultado da aplicação universal da distinção entre o ouvir dizer e ver com os próprios olhos, fazia-se agora uma distinção entre o único mundo que é verdadeiro e comum, e que se apreende no estado vigília, e os muitos mundos inverídicos e privados dos sonhos e das visões. Assim, parece que nem o Nós de um qualquer grupo particular, nem o Eu único, mas antes o homem enquanto homem, é a medida do verdadeiro e do falso, do ser ou do não-ser de todas as coisas. Por fim, o homem aprende assim a distinguir os nomes das coisas que conhece por ouvir dizer, e que variam de grupo para grupo, das coisas em si mesmas que ele, assim como qualquer outro ser humano, pode ver com os seus próprios olhos. Pode, então, começar a substituir as distinções arbitrárias das coisas que variam de grupo para grupo pelas suas distinções «naturais».

Dos códigos divinos e das explicações sagradas das coisas primeiras dizia-se que eram conhecidos, não por ouvir dizer, mas por meio de uma revelação sobre-humana. Quando se exigiu a aplicação da distinção entre ouvir dizer e ver com os próprios olhos às questões mais graves, exigiu-se que se provasse a origem sobre-humana de toda a revelação sobre-humana, e que essa prova resultasse de um

exame, não à luz de critérios tradicionais utilizados, por exemplo, para descriminar os oráculos verdadeiros e falsos, mas com o auxílio de critérios que decorressem em última análise de uma maneira evidente das regras que nos orientam em matérias plenamente acessíveis ao conhecimento humano. As artes eram o tipo mais elevado de conhecimento humano que estava disponível antes do aparecimento da filosofia ou da ciência. A segunda distinção pré-filosófica que originariamente orientou a investigação das coisas primeiras consistiu na distinção entre as coisas artificiais, ou as que são feitas pelo homem, e as coisas que não são feitas pelo homem. A natureza foi descoberta quando o homem se iniciou na investigação das coisas primeiras à luz das distinções fundamentais entre, por um lado, o ouvir dizer e ver com os próprios olhos, e, por outro lado, entre as coisas que são feitas pelo homem e as coisas que não são feitas pelo homem. A primeira destas distinções motivou a exigência de que as coisas primeiras têm de ser escrutinadas partindo do que todos podem observar num determinado momento. Mas nem todas as coisas visíveis constituem um ponto de partida igualmente adequado à descoberta das coisas primeiras. A única coisa primeira a que as coisas feitas pelo homem conduzem é o próprio homem, que seguramente não é a coisa primeira sem outras considerações. As coisas artificiais são tidas por inferiores em todos os aspectos, ou posteriores, em relação às coisas que não são feitas, mas encontradas ou descobertas pelo homem. Considera-se que devem o seu ser ao engenho ou à previdência humana. Se se suspender o julgamento relativo à verdade das explicações sagradas das coisas primeiras, não se fica a saber se as coisas que não são feitas pelo homem devem o seu ser a alguma previdência, isto é, se as coisas primeiras dão origem a todas as outras coisas por meio da previdência, ou de outra forma. Assim, intui-se a possibilidade de que as coisas primeiras dão origem a todas as outras coisas de um modo fundamentalmente diferente da criação que possa ocorrer por meio da previdência. A asserção de que todas as coisas visíveis foram produzidas por seres pensantes, ou de que há seres pensantes sobre-humanos, requer doravante uma demonstração: uma demonstração que parte daquilo que todos podem observar num determinado momento([8]).

([8]) Platão, *Leis* 888e-889e, 891e1-9, 892e2-7, 966d6-967e1. Aristóteles, *Metafísica* 989b29-990a5, 1000a9-20, 1042a3 ss.; *De caelo*, 298b13-24. Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, q. 2, *a.* 3.

Em suma, pode-se dizer que a descoberta da natureza é idêntica à realização de uma possibilidade humana que, pelo menos segundo a sua própria interpretação, é trans-histórica, trans-social, trans-moral e trans-religiosa(9).

A investigação filosófica das coisas primeiras pressupõe não apenas que as coisas primeiras existem, mas que elas são sempre, e que as coisas que são sempre ou imperecíveis são mais propriamente seres do que as coisas impermanentes. Estes pressupostos decorrem da premissa fundamental segundo a qual nenhum ser nasce sem uma causa ou que é impossível que «no princípio fosse o Caos», isto é, que as coisas primeiras emergiram no ser a partir e através do nada. Por outras palavras, as mudanças visíveis seriam impossíveis se não houvesse algo de permanente ou eterno: os seres contingentes manifestos requerem a existência de um elemento necessário e, portanto, eterno. Os seres que são sempre gozam de uma dignidade superior à dos seres impermanentes porque só aqueles podem constituir a causa última destes, do seu ser, ou porque o que é impermanente encontra o seu lugar na ordem constituída pelo que é sempre. Os seres impermanentes são menos plenamente seres do que os seres que são sempre, porque o ser perecível está a meio caminho entre o ser e o não-ser. Também se pode exprimir a mesma premissa fundamental dizendo que a «omnipotência» significa o poder limitado pelo conhecimento das «naturezas»(10), o que quer dizer da necessidade imutável e conhecível; toda a liberdade e toda a indeterminação pressupõem uma necessidade mais fundamental.

Uma vez descoberta a natureza, torna-se impossível entender o comportamento característico ou normal dos grupos naturais e das diferentes tribos humanas como costumes ou modos; os «costumes» dos seres naturais são reconhecidos como as suas «naturezas», e os «costumes» das diferentes tribos humanas são reconhecidos como as suas convenções. A noção primeva de «costume» ou de «modo» divide-se nas noções de «natureza», por um lado, e de «convenção», por outro. A distinção entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, data portanto da descoberta da natureza e por isso do aparecimento da filosofia(11).

Não seria necessário descobrir a natureza se não estivesse escondida. Por isso, a «natureza» é necessariamente entendida em contraposição a outra coisa, designadamente aquilo que esconde a natureza na medida em que a esconde. Alguns estudiosos não aceitam a «natureza» enquanto termo de distinção porque crêem que tudo o que é é natural. Mas assumem tacitamente que o homem sabe por natureza que a natureza existe ou que a «natureza» é tão clara ou tão óbvia como, digamos, o «vermelho». De resto, são forçados a distinguir as coisas naturais ou existentes das coisas ilusórias ou das que aparentam existir sem contudo existir; mas deixam por articular o modo de ser das coisas mais importantes que aparentam existir sem contudo existir. A distinção entre natureza e convenção implica que a natureza é essencialmente escondida por decisões soberanas. Os homens não podem viver sem ter pensamentos sobre as coisas primeiras, e, presumia-se, não podem viver bem sem se unirem aos seus semelhantes na partilha de pensamentos idênticos sobre as coisas primeiras, isto é, sem estarem sujeitos a decisões soberanas sobre as coisas primeiras: é a lei que pretende tornar manifestas as coisas primeiras, ou expor «o que é». Por sua vez, a lei aparecia como uma regra que recolhe a sua força vinculativa do acordo ou da convenção dos membros do grupo. A lei ou a convenção tem a tendência, ou a função, de esconder a natureza; é de tal maneira bem sucedida que, para começar, a natureza é experienciada ou «dada» apenas enquanto «costume». Por isso, a investigação filosófica das coisas primeiras é orientada pelo entendimento do «ser» segundo o qual a distinção mais fundamental dos modos de ser é a que separa «ser na verdade» e «ser em virtude da lei ou da convenção» – uma distinção que sobreviveu de uma forma quase irreconhecível na distinção escolástica entre *ens reale* e *ens fictum*(12).

O aparecimento da filosofia afecta radicalmente a atitude do homem em relação às coisas políticas, em geral, e às leis, em particular, porque afecta radicalmente o seu entendimento dessas coisas.

(9) Este ponto de vista ainda é imediatamente inteligível, como se pode ver, em certa medida, pelo seguinte comentário de A. N. Whitehead: «Depois de Aristóteles, os interesses éticos e religiosos começaram a influenciar as conclusões metafísicas (...). É duvidoso que qualquer metafísica geral propriamente dita possa ir muito mais além de Aristóteles, sem a introdução ilícita de outras considerações» (*Science and the Modern World* [ed. Mentor Books], pp. 173-174). Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I.2, q. 58, *a.* 4-5, e q. 104, *a.* 1; II.2, q. 19, *a.* 7, e q. 45, *a.* 3 (sobre a relação da filosofia com a moral e com a religião).

(10) Ver *Odisseia*, X.303-306.

(11) Sobre os primeiros testemunhos da distinção entre natureza e convenção, ver Karl Reinhardt, *Parménides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bona, 1916), pp. 82-88.

(12) Platão, *Minos* 315a1-b2 e 319e3; *Leis* 889e3-5, 890a6-7, 891e1-2, 904a9-b1; *Timeu* 40d-41a; cf. também Parménides, frag. 6 [Diels]; ver P. Bayle, *Pensées diverses*, §49.

Originariamente, a autoridade por excelência, ou a raiz de toda a autoridade, era o ancestral. Com a descoberta da natureza, a pretensão do ancestral é desvitalizada; a filosofia abandona o ancestral pelo bem, por aquilo que é intrinsecamente bom, por aquilo que é bom por natureza. Porém, o modo como a filosofia desvitaliza a pretensão do ancestral acaba por preservar um dos seus elementos. Pois, quando falavam da natureza, os primeiros filósofos referiam-se às coisas primeiras, isto é, às coisas mais antigas; a filosofia abandona o ancestral por algo que é mais antigo do que o ancestral. A natureza é o antepassado de todos os antepassados ou a mãe de todas as mães. A natureza é mais antiga do que qualquer tradição; por conseguinte, é mais venerável do que qualquer tradição. A ideia de que as coisas naturais gozam de uma dignidade superior à das coisas produzidas pelos homens baseia-se, não na importação sub-reptícia ou inconsciente de elementos míticos, ou em resquícios míticos, mas na própria descoberta da natureza. A arte pressupõe a natureza, ao passo que a natureza não pressupõe a arte. As capacidades «criativas» do homem, que são mais admiráveis do que qualquer uma das suas criações, não são em si mesmas produzidas por ele: o génio de Shakespeare não foi obra de Shakespeare. A natureza fornece não só a matéria, mas também o modelo de todas as artes; «as maiores e mais belas» coisas são obra da natureza por contraposição à arte. Ao desvitalizar a autoridade do ancestral, a filosofia reconhece que a natureza é *a* autoridade(13).

Contudo, seria menos enganador dizer que a filosofia, ao desvitalizar a autoridade, reconhece a natureza como *o* padrão. Pois a faculdade humana que, com o auxílio da percepção sensorial, descobre a natureza é a razão ou o entendimento, e a relação da razão ou do entendimento com os seus objectos é fundamentalmente diferente da obediência automática que a autoridade propriamente dita impõe. Ao chamar natureza à autoridade suprema estaríamos a toldar a distinção que funda toda a filosofia, a distinção entre razão e autoridade. Se se submetesse à autoridade, a filosofia, em particular a filosofia política, perderia o seu carácter; degeneraria em ideologia, isto é, numa apologia de uma ordem social dada ou em vias de concretização, ou transformar-se-ia em teologia ou em ciência jurídica. A respeito da situação no século XVIII, Charles Beard disse: «O clero e os monarquistas reivindicavam direitos especiais como se correspondessem ao

(13) Cícero, *Leis*, II.13 e 40; *De finibus*, IV.72; V.17.

direito divino. Os revolucionários recorriam à natureza»(14). O que vale para os revolucionários do século XVIII, vale também, *mutatis mutandis*, para todos os filósofos enquanto filósofos. Os filósofos clássicos fizeram inteira justiça à grande verdade que subjaz à identificação do bem com o ancestral. Porém, não podiam ter posto a verdade subjacente a descoberto se não tivessem rejeitado primeiramente essa mesma identificação. Em particular, Sócrates era um homem muito conservador no que dizia respeito às derradeiras conclusões práticas da sua filosofia política. No entanto, Aristófanes estava próximo da verdade quando sugeriu que a premissa fundamental de Sócrates podia induzir um filho a bater no seu próprio pai, isto é, a repudiar na prática a mais natural de todas as autoridades.

A descoberta da natureza ou da distinção fundamental entre natureza e convenção é a condição necessária para o aparecimento da ideia de direito natural. Mas não é condição suficiente: todo o direito poderia ser convencional. É precisamente este o tema da controvérsia primordial em filosofia política: haverá direito natural? Aparentemente, a reposta que prevalecia antes de Sócrates era negativa, isto é, prevalecia o ponto de vista a que chamámos «convencionalismo»(15). Não surpreende que os filósofos se tenham inclinado inicialmente para o convencionalismo. Para começar, o direito apresenta-se como idêntico à lei ou ao costume, ou como sendo um dos seus aspectos; e, com o aparecimento da filosofia, o costume ou a convenção aparece como aquilo que esconde a natureza.

O texto pré-socrático crucial é um dito de Heraclito: «Para Deus todas as coisas são belas [nobres] e boas e justas, mas os homens supõem que algumas coisas são justas e outras são injustas». A própria distinção entre justo e injusto não passa de uma suposição humana ou de uma convenção humana(16). Deus, ou o que quer que se chame à causa primeira, está para além do bem e do mal, e até além do bom e do mau. Deus não se interessa pela justiça que é relevante para a vida humana enquanto tal. Deus não recompensa a justiça nem pune a injustiça. A justiça não tem qualquer sustentação sobre-humana. A bondade da justiça e a maldade da injustiça resultam exclusivamente da agência humana e, em última análise, da decisão humana. «Só se encontram vestígios da justiça divina onde reinam os homens justos;

(14) *The Republic* (Nova Iorque, 1943), p. 38.
(15) Cf. Platão, *Leis* 889d7-890a2 com 891e1-5 e 967a7 ss.; Aristóteles, *Metafísica* 990a3-5 e *De caelo* 298b13-24; Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 44, *a*. 2.
(16) Frag. 102; cf. frags. 58, 67, 80.

de outro modo, o mesmo acontece, como vemos, ao homem bom como ao homem mau». Assim, a negação do direito natural parece ser a consequência da negação da providência particular(17). Mas bastaria o exemplo de Aristóteles para mostrar que é possível admitir o direito natural sem acreditar na providência particular ou na justiça divina propriamente dita(18).

Com efeito, mesmo que se considere a ordem cósmica absolutamente indiferente às distinções morais, a natureza humana, por contraposição à natureza em geral, pode muito bem ser a base dessas distinções. Ilustrando este ponto com o exemplo da doutrina pré-socrática mais conhecida, a saber, o atomismo, o facto de os átomos estarem para além do bom e do mau não legitima a inferência de que nada é por natureza bom ou mau para um determinado composto de átomos, e em particular para os compostos a que chamamos «homens». De facto, ninguém pode dizer que todas as distinções que os homens fazem entre bom e mau, que todas as preferências humanas, são meramente convencionais. Por conseguinte, é preciso distinguir os desejos e inclinações humanos que são naturais dos que têm a sua origem em convenções. Temos ainda de distinguir os desejos e inclinações humanos que estão de acordo com a natureza humana, e que são portanto bons para o homem, daqueles que são destrutivos da sua natureza ou da sua humanidade e, por conseguinte, maus. Somos, assim, conduzidos até à ideia de uma vida, de uma vida humana, que é boa porque é conforme à natureza(19). Ambas as partes da controvérsia admitem que uma tal vida existe, ou, em termos mais gerais, reconhecem a primazia do bem sobre o justo(20). A questão

(17) Espinosa, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XIX (§20, ed. Bruder). Victor Cathrein (*Recht, Naturrecht und positives Recht* [Freiburg im Breisgau, 1901], p. 139) diz: «(...)se recusarmos a existência de um criador pessoal e de uma Providência que rege o mundo, o direito natural deixa de se sustentar».

(18) *Ética a Nicómaco* 1178b7-22; F. Socino, *Praelectiones theologicae*, cap. 2; Grócio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena §11; Leibniz, *Nouveaux essais*, livro I, cap. ii; §2. Veja-se os seguintes passos do *Contrato Social* de Rousseau: «Vê-se ainda que as partes contraentes estariam entre si apenas sob a lei natural e sem qualquer garantia do cumprimento dos seus compromissos mútuos (...)» (III, cap. 16) e «Considerando humanamente as coisas, na ausência de sanções naturais, as leis da justiça são vãs entre os homens» (II, cap. 6).

(19) Como Cícero sublinha, esta ideia foi aceite por «quase todos» os filósofos clássicos (*De finibus*, V.17). Foi sobretudo rejeitada pelos cépticos (ver Sexto Empírico, *Pyrrhonica*, III.235).

(20) Platão, *República* 493e1-5, 504d4-505a4; *Banquete* 206e2-207a2; *Teeteto* 177e6-d7; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a1-3 e b14-18.

controversa reside em saber se o justo é bom (por natureza) ou se a vida conforme à natureza humana requer a justiça ou a moral.

Para chegarmos a uma distinção clara entre o natural e o convencional, temos de regressar ao período da vida do indivíduo(21) ou da espécie que antecede a convenção. Temos de regressar às origens. Tendo em vista a relação entre o direito e a sociedade civil, a questão da origem do direito converte-se na questão da origem da sociedade civil ou da sociedade em geral. Por sua vez, esta questão levanta o problema da espécie humana. Conduz também à questão da condição originária do homem: era perfeita ou imperfeita, e, caso fosse imperfeita, essa imperfeição tinha mais o cunho da mansidão (bondade ou inocência) ou da selvajaria?

Se analisarmos o registo da discussão secular que se travou em torno destas discussões, rapidamente ficamos com a impressão que quase todas as respostas às perguntas acerca das origens são compatíveis com a aceitação ou com a rejeição do direito natural(22). Estas dificuldades contribuíram para a desvalorização, para não dizer o desprezo completo, das questões acerca da origem da sociedade civil e da condição dos «primeiros homens». Dizem-nos que o que é importante é «a ideia do Estado», e de forma alguma «a origem histórica do Estado»(23). Esta perspectiva moderna é uma consequência da rejeição da natureza enquanto padrão. Natureza e Liberdade, Realidade e Norma, Ser e Dever-Ser acabam por se revelar como completamente independentes um do outro; daí que parecesse que através do estudo das origens não poderíamos aprender nada de importante sobre a sociedade civil nem sobre o direito. Todavia, do ponto de vista dos antigos, a questão das origens tem uma importância decisiva porque a resposta correcta a este problema clarifica o estatuto, a dignidade, da sociedade civil e do direito. A investigação das origens ou da génese da sociedade civil, ou do que é correcto e incorrecto, é justificada pelo propósito de saber se o fundamento da sociedade civil, e do que

(21) Sobre as reflexões em torno da condição do homem «imediatamente desde o momento do seu nascimento», ver, por exemplo, Aristóteles, *Política* 1254a23 e *Ética a Nicómaco* 1144b4-6; Cícero, *De finibus*, II.31-32; III.16; V.17, 43 e 55; Diógenes Laércio, X.137; Grócio, *op. cit.*, Prolegomena §7; Hobbes, *De cive*, I.2, nota 1.

(22) Sobre a combinação do pressuposto das origens selvagens com a aceitação do direito natural, cf. Cícero, *Pro Sestio*, 91-92 com *Tusc. Disp.*, V.5-6, *República*, I.2, e *Deveres*, II.15. Ver também Políbio, VI.4.7, 5.7-6.7, 7.1. Tome-se em consideração as implicações de Platão, *Leis* 680d4-7 e de Aristóteles, *Política* 1253a35-38.

(23) Hegel, *Filosofia do Direito*, §258; cf. Kant, *Metaphysic der Sitten*, ed. Vorlaender, pp. 142 e 206-207.

é correcto e incorrecto, é a natureza ou apenas a convenção([24]). E a questão da origem «essencial» da sociedade civil e do que é correcto e incorrecto não pode ser respondida sem se atender ao que se conhece acerca dos primórdios ou das origens «históricas».

Em relação à questão de saber se a condição originária do homem era perfeita ou imperfeita, a resposta que se der decide se a espécie humana é inteiramente responsável pela sua imperfeição actual ou se essa imperfeição é «desculpada» pela imperfeição originária da espécie. Por outras palavras, a ideia de que o princípio do homem foi perfeito está de acordo com a identificação do bem com o ancestral, assim como se coaduna mais com a teologia do que com a filosofia. Porquanto em todas as épocas o homem recordou e admitiu que as artes foram inventadas por ele, ou que os primeiros tempos do mundo não conheciam as artes; mas a filosofia pressupõe necessariamente as artes; portanto, se a vida filosófica é, na realidade, a vida recta ou a vida conforme à natureza, então as origens humanas foram necessariamente imperfeitas([25]).

Para os nossos propósitos, é suficiente apresentarmos uma análise do argumento tradicional invocado pelos convencionalistas. Esse argumento avança que não pode haver direito natural porque «as coisas justas» variam de sociedade para sociedade. Ao longo dos séculos, este argumento gozou de uma espantosa vitalidade, que parece contrastar com a sua validade intrínseca. Tal como é normalmente apresentado, o argumento consiste numa simples enumeração das diferentes concepções de justiça que prevalecem ou prevaleceram em diferentes nações ou em diferentes épocas na mesma nação. Como indicámos anteriormente, o simples facto da variedade ou mutabilidade das «coisas justas» ou das concepções de justiça não justifica a rejeição do direito natural, a menos que se adoptem certos pressupostos, e na maioria dos casos estes pressupostos não são sequer enunciados. Por conseguinte, somos forçados a reconstruir o argumento convencionalista a partir de comentários dispersos e fragmentados.

Todas as partes reconhecem que não pode haver direito natural se os princípios do direito não forem imutáveis([26]). Mas os factos a

([24]) Cf. Aristóteles, *Política* 1252a18 ss. e 24 ss. com 1257a4 ss. Ver Platão, *República* 269b5-7, *Leis* 676a1-3; e também Cícero, *República*, I.39-41.

([25]) Platão, *Leis* 677b5-678b3, 679e; Aristóteles, *Metafísica* 981b13-25.

([26]) Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b14-16 e 1134b18-27; Cícero, *República*, III.13-18 e 20; Sexto Empírico, *Pyrrohonica*, III.218 e 222. Cf. Platão, *Leis* 889e6-8 e Xenofonte, *Memorabilia*, IV.4.19.

que o convencionalismo se refere não parecem demonstrar que os princípios do direito são mutáveis. Parecem apenas demonstrar que as diferentes sociedades têm diferentes concepções de justiça ou de princípios de justiça. Da mesma maneira que as ideias variáveis do universo que o homem forma não demonstram que o universo não existe, nem que não pode haver uma só explicação verdadeira do universo, nem que o homem nunca chegará ao conhecimento verdadeiro e definitivo do universo, também as concepções variáveis de justiça que o homem forma não demonstram que o direito natural não existe, nem que o direito natural seja inconhecível. A variedade das concepções de justiça podem ser entendidas como uma variedade de erros, que não contradiz, mas antes pressupõe, a existência de uma verdade acerca da justiça. Esta objecção ao convencionalismo seria válida se a existência do direito natural fosse compatível com a ignorância universal ou generalizada do direito natural. Mas, quando se fala do direito natural, fica implícito que a justiça é de importância vital para o homem ou que o homem não consegue viver, ou não consegue viver bem, sem justiça; e a vida conforme à justiça requer o conhecimento dos seus princípios. Se o homem tem uma tal natureza que não consegue viver, ou viver bem, sem justiça, então deve ter por natureza o conhecimento dos seus princípios. Mas, se assim fosse, todos os homens estariam de acordo quanto aos princípios de justiça, à semelhança do que sucede com as qualidades sensíveis([27]).

Porém, esta exigência parece ser irrazoável; nem quanto às qualidades sensíveis existe acordo universal. Nem todos os homens, mas só os homens normais, estão de acordo quanto aos sons, às cores e a coisas semelhantes. Assim, a existência do direito natural requer apenas que todos os homens normais cheguem a acordo quanto aos princípios de justiça. A ausência de uma concordância universal pode ser explicada pela corrupção da natureza humana naqueles que ignoram os verdadeiros princípios, a qual corrupção, por razões evidentes, é mais frequente e mais efectiva do que a corrupção correspondente que afecta a percepção das qualidades sensíveis([28]). Mas se é verdade que as concepções de justiça variam de sociedade para sociedade ou de época para época, esta ideia de direito natural conduzirá à dura consequên-

([27]) Cícero, *República*, III.13 e *Leis*, I.47; Platão, *Leis* 889e.

([28]) Cícero, *Leis*, I.33 e 47.

cia de que só os membros de uma sociedade particular, ou talvez até só uma geração de uma sociedade particular, ou, na melhor das hipóteses, só os membros de algumas sociedades particulares podem ser considerados seres humanos normais. Para todos os efeitos práticos, isso significa que quem ensina o direito natural identificá-lo-á com as concepções de justiça que são valorizadas pela sua própria sociedade ou pela sua própria «civilização». Ao falar do direito natural, não fará mais do que reivindicar validade universal para os preconceitos do seu grupo. Se se afirmar que, de facto, muitas sociedades concordam quanto aos princípios de justiça, é pelo menos tão plausível retorquir que esta concordância se deve a causas acidentais (como a semelhança das condições de vida ou a influência recíproca), como dizer que só essas sociedades particulares preservaram a integridade da natureza humana. Se se afirmar que todas as nações civilizadas concordam quanto aos princípios de justiça, é preciso primeiro saber o que se entende por «civilização». Se quem ensina o direito natural identifica civilização com o reconhecimento do direito natural ou algo equivalente, na verdade limita-se a dizer que todos os homens que aceitam os princípios do direito natural aceitam os princípios do direito natural. Se ele entende por «civilização» um elevado desenvolvimento das artes e das ciências, para o refutar basta invocar o facto de que os convencionalistas são muitas vezes homens civilizados; e que quem acredita no direito natural, ou nos princípios dos quais se diz constituírem a essência do direito natural, é muitas vezes muito pouco civilizado (29).

Este argumento contra o direito natural pressupõe que todo o conhecimento de que os homens precisam para viver bem é natural no sentido em que a percepção das qualidades sensíveis e outros tipos de percepção que se tem sem esforço são naturais. Perde a sua força, então, assim que se assume que o conhecimento do direito natural tem de ser adquirido através do esforço humano ou que o conhecimento do direito natural tem carácter científico. Isso explicaria por que é que o conhecimento do direito natural nem sempre está disponível. Conduziria à consequência de que a vida boa ou justa não é possível, ou que a «cessação do mal» não é possível enquanto esse conhecimento não se tornar disponível. Mas a ciência tem por seu objecto o que é sempre ou o que é

(29) Cf. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, livro I, cap. iii, sec. 20.

imutável ou o que é verdadeiro. Portanto, o direito natural, ou a justiça, tem de existir realmente, e portanto tem de «ter por toda a parte o mesmo poder» (30). Assim, tudo indica que o direito natural tem de produzir sempre o mesmo efeito, e de forma persistente, pelo menos sobre a ideia humana de justiça. Porém, não deixa de ser verdade que vemos as ideias humanas de justiça num estado de discordância e flutuação.

Mas mesmo este desacordo e esta flutuação pareceriam demonstrar a efectividade do direito natural. A propósito de coisas tão inequivocamente convencionais como os pesos, as medidas, o dinheiro e outras semelhantes, dificilmente se pode falar de discordância entre as várias sociedades. Diferentes sociedades ajeitam de diferentes maneiras os seus pesos, medidas e dinheiro; estas disposições não se contradizem. Se as diferenças que concernem coisas que são inequivocamente convencionais não provocam perplexidades sérias, já as diferenças que concernem os princípios do justo e do injusto provocam-nas necessariamente. Assim, as discordâncias a propósito dos princípios de justiça parecem revelar uma perplexidade genuína provocada por uma adivinhação ou por uma apreensão insuficiente do direito natural – a qual perplexidade tem como causa algo de autónomo ou de natural que escapa à apreensão humana. Poder-se-ia pensar que esta suspeita é confirmada por um facto que, à primeira vista, parece advogar de modo decisivo a causa do convencionalismo. Em toda a parte se diz que é justo fazer o que a lei comanda ou que o justo é idêntico ao legal, isto é, que o justo é idêntico ao que os seres humanos estabelecem como legal ou concordam em considerar legal. Porém, não implica isso que existe alguma concordância universal a respeito da justiça? É verdade que, após reflectirem, as pessoas negam que o justo seja pura e simplesmente idêntico ao legal, pois falam de leis «injustas». Mas a concordância universal irreflectida não apontará para o modo como a natureza opera? E o carácter insustentável da crença universal da identificação do justo com o legal não indicará que o legal, apesar de não ser idêntico ao justo, reflecte o direito natural de forma mais ou menos pálida? Os dados introduzidos pelo convencionalismo são perfeitamente compatíveis com a possibilidade da existência do direito natural e, por assim dizer, solicitam a variedade infinita de ideias

(30) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b19.

de justiça ou a variedade infinita das leis, ou do que está na raiz de todas as leis(31).

A decisão depende agora do resultado da análise da lei. A lei revela-se como algo de contraditório. Por um lado, pretende ser algo essencialmente bom ou nobre: é a lei que salva as cidades e tudo o resto. Por outro lado, a lei apresenta-se como a opinião comum ou como a decisão da cidade, isto é, de uma multidão de cidadãos. Enquanto tal, não é de modo algum essencialmente boa ou nobre. Pode muito bem ser a obra da loucura e da vileza. Seguramente que não há razão para se presumir que quem faz a lei seja, por regra, mais sábio do que «tu ou eu»; por que é que, então, «tu e eu» devemos nos submeter às suas decisões? O simples facto de as mesmas leis que foram solenemente adoptadas pela cidade serem revogadas com igual solenidade pela mesma cidade pareceria pôr a nu o carácter duvidoso da sabedoria que presidiu à sua elaboração(32). A questão, pois, consiste em saber se a pretensão da lei de ser algo de bom ou nobre pode ser pura e simplesmente afastada por ser em absoluto desprovida de fundamento ou se contém um elemento de verdade.

A lei diz em sua defesa que salva a cidade e tudo o resto. Apresenta-se como a garantia do bem comum. Mas o bem comum é exactamente aquilo que queremos dizer quando mencionamos «o justo». As leis são justas na medida em que promovem o bem comum. Mas se o justo é idêntico ao bem comum, então o justo ou o que é recto não pode ser convencional: as convenções de uma cidade não conseguem transformar o que é, na realidade, fatal para uma cidade em algo que seja bom para essa mesma cidade, ou vice-versa. É a natureza das coisas, e não a convenção, que determina em cada caso o que é justo. Isso implica que o que é justo pode muito bem variar de cidade para cidade e de uma época para outra: a diversidade das coisas justas é não só compatível com o princípio de justiça, com a identificação do justo com o bem comum, como é uma sua consequência. O conhecimento do que é justo aqui e agora, o conhecimento do que é, por natureza, ou intrinsecamente, bom para esta cidade neste momento não pode ser científico. Ainda menos pode ser assimilado ao conhecimento sensível. Determinar o que é justo em cada caso é função da arte ou da habilidade política. Essa arte

(31) Platão, *República* 340a7-8 e 338d10-e2; Xenofonte, *Memorabilia*, IV.6.6; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1129b12; Heraclito, frag. 114.

(32) Platão, *Hípias Maior* 284d-e; *Leis* 644d2-3 e 780d4-5; *Minos* 314c1-e5; Xenofonte, *Memorabilia*, I.2.42 e IV.4.14; Ésquilo, *Os Sete contra Tebas*, 1071-72; Aristófanes, *Nuvens*, 1421-22.

ou habilidade é comparável à arte do médico, que determina o que é em cada caso saudável ou bom para o corpo humano(33).

O convencionalismo evita esta consequência ao negar que existe um verdadeiro bem comum. Aquilo a que se chama o «bem comum» é, de facto, em cada caso, o bem, não do todo, mas de uma parte. As leis que pretendem visar o bem comum pretendem, na verdade, ser a decisão da cidade. Mas a cidade deve a sua unidade, e por isso o seu ser, à sua «constituição» ou ao seu regime: a cidade é sempre uma democracia ou uma oligarquia ou uma monarquia e por aí em diante. A diferença de regimes tem a sua raiz na diferença das partes ou das secções que compõem a cidade. Portanto, todo o regime corresponde ao mando de uma secção da cidade. Daí que as leis sejam, de facto, a obra não da cidade, mas dessa secção da cidade que nesse momento se encontra no poder. É escusado dizer que a democracia, que pretende ser o governo de todos, é, de facto, o governo de uma parte; pois a democracia é, na melhor das hipóteses, o governo da maioria de todos os adultos que habitam o território da cidade; mas a maioria é constituída pelos pobres; e os pobres formam uma secção, por mais numerosa que ela seja, que tem um interesse distinto dos interesses das outras secções. A secção governante ocupa-se, evidentemente, apenas do seu próprio interesse. Mas, por uma razão óbvia, proclama que as leis que estabelece tendo em vista o seu próprio interesse são boas para a cidade como um todo(34).

No entanto, não poderá haver regimes mistos, isto é, regimes que com maior ou menor sucesso tentam estabelecer um justo equilíbrio entre os interesses em conflito das partes essenciais da cidade? Ou não será possível que o verdadeiro interesse de uma parte particular (a dos pobres ou a dos gentil-homens, por exemplo) coincida com o interesse comum? Objecções deste tipo pressupõem que a cidade é um todo genuíno ou, mais precisamente, que a cidade existe por natureza. Mas a sua unidade parece ser convencional ou fictícia. Pois o que é natural realiza-se e existe sem violência. Toda a violência aplicada a um ser força-o a fazer algo que contraria a sua índole, isto é, que contraria a sua natureza. Mas a cidade assenta na violência, na compulsão ou na coerção. Não existe, então, uma diferença essencial entre o governo político e o mando de um senhor sobre os seus escravos. Mas o carácter anti-natural da escravatura parece ser óbvio:

(33) Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1129b17-19 e *Política* 1282b15-17 com Platão, *Teeteto* 167c2-8, 172a1-b6, e 177c6-178b1.

(34) Platão, *Leis* 889d4-890a2 e 714b3-d10; *República* 338d7-339a4 e 340a7-8; Cícero, *República*, III.23.

ser reduzido à escravatura ou ser tratado como um escravo contraria a índole de qualquer homem(35).

Além disso, a cidade é composta por uma multidão de cidadãos. Um cidadão é o filho, o produto natural, da união de cidadãos nativos, de um pai e de uma mãe que são ambos cidadãos. Porém, só é cidadão aquele cujos pais estão casados legalmente, ou melhor cujo pai presumível é o marido da sua mãe. Caso contrário, será apenas um filho «natural» e não um filho «legítimo». E a qualidade de filho legítimo provém não da natureza, mas da lei ou da convenção. Pois a família em geral, e a família monogâmica em particular, não é um grupo natural, como até Platão foi forçado a admitir. Existe ainda o facto chamado «naturalização», em virtude do qual um estrangeiro «natural» é artificialmente convertido num cidadão «natural». Em suma, é a lei, e só a lei, que decide quem é, e quem não é, cidadão. A diferença entre cidadãos e não-cidadãos não é natural, mas convencional. Portanto, todos os homens são «feitos» cidadãos, e nenhum «nasce» cidadão. É a convenção que arbitrariamente isola um segmento da espécie humana dos restantes e os coloca em oposição. Por um instante, poder-se-ia pensar que a sociedade civil verdadeiramente natural, ou a sociedade civil genuína, coincidiria com o grupo que reúne todos aqueles, e só aqueles, que falam a mesma língua. Mas as línguas são reconhecidamente convencionais. Assim, a distinção entre gregos e bárbaros é meramente convencional. É tão arbitrária como a divisão de todos os membros em dois grupos, em que o primeiro é constituído pelo número 10 000 e outro é constituído por todos os outros números. O mesmo vale para a distinção entre homens livres e escravos. Esta distinção baseia-se na convenção de que quem é feito prisioneiro na guerra e não é resgatado será reduzido à escravatura; é a convenção, e não a natureza, que faz os escravos, e por conseguinte os diferencia dos homens livres. Para concluir, a cidade é composta por uma multidão de seres humanos que estão unidos, não pela natureza, mas apenas pela convenção. Uniram-se ou agruparam-se para cuidarem do seu interesse comum e o defenderem dos outros seres humanos que não se diferenciam deles por natureza: os estrangeiros e os escravos. Daí que o que pretende ser o bem comum seja, de facto, o

(35) Aristóteles, *Política* 1252a7-17, 1253b20-23, 1255a8-11 (cf. *Ética a Nicómaco* 1096a5-6, 1109b35-1110a4, 1110b15-17, 1179b28-29, 1180a4-5, 18-21; *Metafísica* 1015a26-33). Platão, *Protágoras* 337c7-d3; *Leis* 642c6-d1; Cícero, *República*, III.23; *De finibus*, V.56; Fortescue, *De laudibus legum Angliae*, cap. XLII (ed. Chrimes, p. 104).

interesse de uma parte que pretende ser um todo, ou de uma parte que forma uma unidade apenas em virtude dessa pretensão, desse pretexto, dessa convenção. Se a cidade é convencional, então o bem comum é convencional, e assim se demonstra que o direito ou a justiça é convencional(36).

Diz-se que o alcance da adequação desta explicação se anuncia pelo facto de que «salva os fenómenos» da justiça; diz-se que torna inteligíveis aquelas simples experiências do bom e do mau que estão na raiz das doutrinas do direito natural. Nessas experiências, entende-se a justiça como o hábito de se abster de causar danos aos outros ou o hábito de ajudar os outros ou o hábito de subordinar o bem de uma parte (o bem do indivíduo ou de uma secção) ao bem do todo. Entendida deste modo, a justiça é efectivamente necessária para a preservação da cidade. Mas, infelizmente para os defensores da justiça, é também um requisito da preservação de um bando de ladrões: o bando não duraria um único dia se os seus membros não se abstivessem de causar danos uns aos outros, se não houvesse entreajuda no seu seio, ou se cada um dos membros não subordinasse o seu próprio bem ao bem do bando. Objectar-se-á que a justiça praticada pelos ladrões não é justiça genuína, ou então que é precisamente a justiça que distingue a cidade de um bando de ladrões. A alegada «justiça» dos ladrões está ao serviço de uma injustiça gritante. Mas não se poderá dizer exactamente o mesmo da cidade? Se a cidade não é um todo genuíno, então aquilo a que se chama o «bem do todo», ou o justo, por oposição ao injusto ou ao egoísmo, é, de facto, apenas a exigência de um egoísmo colectivo; e não há qualquer razão para que o egoísmo colectivo seja mais respeitável do que o egoísmo do indivíduo. Por outras palavras, dos ladrões diz-se que só praticam a justiça entre eles, ao passo que da cidade se diz que também pratica a justiça com quem não pertence à cidade ou com as outras cidades. Mas será verdade? As máximas da política externa serão essencialmente diferentes das máximas que inspiram a conduta dos ladrões? Podem elas ser diferentes? Para poderem prosperar, as cidades não estarão constrangidas a recorrer à força e à fraude ou a tirar de outras cidades o que lhes pertence? Não devem elas o seu aparecimento à

(36) Antífon, em Diels, *Vorsokratiker* (5ª ed.), B44 (A7, B2). Platão, *Protágoras* 337c7-d3; *República* 456b12-c3 (ver o contexto); *Político* 262c10-e5; Xenofonte, *Hierão*, 4.3-4; Aristóteles, *Política*, 1275a1-2, b21-31, 1278a30-35; Cícero, *República*, III.16-17 e *Leis*, II.5. Cf. o sentido da comparação das sociedades civis com «rebanhos» (ver Xenofonte, *Educação de Ciro*, I.1.2; cf. Platão, *Minos* 318a1-3).

usurpação de uma parte da superfície da terra que por natureza pertence igualmente a todas as outras? (37)

A cidade pode, evidentemente, abster-se de causar danos a outras cidades ou resignar-se à pobreza, tal como o indivíduo pode viver de um modo justo se assim quiser. Mas a questão reside em saber se ao agirem dessa forma os homens estariam a viver conforme à natureza ou se estariam apenas a seguir a convenção. A experiência mostra que há poucos indivíduos e praticamente nenhumas cidades a agir com justiça sem serem forçados a fazê-lo. A experiência mostra que a justiça por si mesma é inoperante. Isso apenas confirma o que se mostrou anteriormente, a saber, que a justiça não tem qualquer raiz na natureza. O bem comum acabou por se revelar como o interesse egoísta de uma colectividade. O interesse egoísta da colectividade decorre do interesse egoísta dos seus únicos elementos naturais, designadamente dos indivíduos. Por natureza, todos procuram o seu próprio bem e nada mais senão o seu próprio bem. Contudo, a justiça diz-nos para servirmos o bem alheio. Então, o que a justiça nos exige é contrário à natureza. O bem natural e substantivo, o bem que não depende dos caprichos e loucuras do homem, parece ser exactamente o contrário desse bem fugaz chamado «direito» ou «justiça». Coincide com o bem próprio para o qual todos são atraídos por natureza, ao passo que o direito ou a justiça só se tornam atractivos pela compulsão e, em última análise, pela convenção. Mesmo aqueles que afirmam que o direito é natural têm de reconhecer que a justiça consiste numa espécie de reciprocidade; aos homens pede-se que façam aos outros o que eles gostariam que lhes fizessem. Os homens são compelidos a beneficiar os outros porque desejam ser beneficiados por eles: quem deseja ser bem tratado tem de mostrar bondade. A justiça parece assim decorrer do egoísmo e ser-lhe submissa. Isso equivale a admitir que por natureza cada um procura apenas o seu próprio bem. A prudência ou a sabedoria consiste em ser bom na procura do bem próprio. A prudência ou a sabedoria é, portanto, incompatível com a justiça propriamente dita. O homem que é verdadeiramente justo é insensato ou tolo – trata-se de um homem ludibriado pela convenção (38).

(37) Platão, *República* 335d11-12 e 351c7-d13; Xenofonte, *Memorabilia*, IV.4.12 e 8.11; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1129b11-19, 1130a3-5 e 1134b2-6; Cícero, *Deveres*, I.28-29; *República*, III.11-31.

(38) Trasímaco, em Diels, *Vorsokratiker* (5ª ed.), B8; Platão, *República* 343c3, 6-7, d2, 348c11-12, 360d5; *Protágoras* 333d4-e1; Xenofonte, *Memorabilia*, II.2.11-12; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1130a3-5, 1132b33-1133a5, 1134b5-6; Cícero, *República*, III.16, 20, 21, 23, 24, 29-30.

O convencionalismo pretende ser perfeitamente compatível com a ideia de que a cidade e o direito são úteis para o indivíduo: o indivíduo é demasiado fraco para viver, ou para viver bem, sem o auxílio dos outros. Na sociedade civil goza de uma situação melhor do que numa condição de solidão e de selvajaria. Porém, não é por algo ser útil que se demonstra que é também natural. As muletas são úteis para quem perdeu uma perna; mas o uso de muletas é conforme à natureza? Ou, em termos mais adequados, pode-se dizer que são naturais ao homem as coisas que existem exclusivamente em resultado de um cálculo que determinou que elas são úteis? Pode-se dizer que são naturais ao homem as coisas que são exclusivamente desejadas em resultado de um cálculo ou as coisas que não são desejadas de modo espontâneo nem por si mesmas? Não há dúvida de que a cidade e o direito são benéficos; mas estarão isentos de grandes inconvenientes? Por conseguinte, é inevitável o conflito entre o interesse do indivíduo e as exigências da cidade ou do direito. A cidade não pode resolver este conflito senão pela declaração de que a cidade e o direito gozam de uma dignidade superior à do interesse individual ou que são sagrados. Mas esta pretensão, que é inerente à essência da cidade e do direito, é essencialmente fictícia (39).

O cerne do argumento convencionalista é, então, o seguinte: o direito é convencional porque resulta por essência da cidade (40) e a cidade é convencional. Contrariamente à nossa primeira impressão, o convencionalismo não afirma que o significado do direito ou da justiça é inteiramente arbitrário ou que não existe acordo universal de qualquer espécie a respeito do direito ou da justiça. Pelo contrário, o convencionalismo pressupõe que todos os homens entendem por justiça fundamentalmente a mesma coisa: ser justo significa não causar danos a outrem, ou significa ajudar os outros ou estar preocupado com o bem comum. O convencionalismo rejeita o direito natural pelas seguintes razões: 1) a justiça está inevitavelmente em tensão com o desejo natural de cada um, que se dirige unicamente para o bem próprio; 2) na medida em que a justiça tem um fundamento natural – em termos gerais, na medida em que é benéfica para o indivíduo – as suas exigências limitam-se aos membros da cidade, isto é, de uma unidade convencional; aquilo a que se chama «direito natural» consiste

(39) Platão, *Protágoras* 322b6, 327c4-e1; Cícero, *República*, I.39-40, III.23, 26; *De finibus*, II.59; cf. também Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (ed. Flammarion), p. 173.

(40) Aristóteles, *Política* 1253a37-38.

num conjunto de regras rudimentares de conveniência social que só são válidas para os membros de um grupo particular e que, além disso, não são universalmente válidas nem mesmo para as relações no interior do grupo; 3) o que se entende geralmente por «direito» ou «justiça» não determina o significado exacto de «ajudar» ou de «causar dano» ou do «bem comum»; só através de uma especificação é que estes termos adquirem um sentido pleno, e toda a especificação é convencional. A diversidade das concepções de justiça confirma mais do que demonstra o carácter convencional da justiça.

Quando Platão tenta estabelecer a existência do direito natural, reduz a tese convencionalista à premissa de que o bem é idêntico ao prazer. Ao invés, vemos que o hedonismo clássico conduziu à desvalorização mais intransigente de toda a esfera política. Não seria surpreendente se a identificação primitiva do bem com o ancestral tivesse sido substituído, antes de mais, pela identificação do bem com o prazer. Pois quando a identificação primeva é rejeitada em virtude da distinção entre natureza e convenção, as coisas proibidas pelo costume ancestral ou pela lei divina apresentam-se de modo enfático como naturais e, por isso, intrinsecamente boas. Essas coisas são proibidas pelo costume ancestral porque são desejadas; e o facto de serem proibidas por convenção mostra que não são desejadas por convenção, mas por natureza. Ora o que induz o homem a se desviar do caminho estreito do costume ancestral ou da lei divina parece ser o desejo de prazer e a aversão à dor. Assim, o bem natural parece ser o prazer. A orientação segundo o prazer torna-se no primeiro substituto da orientação segundo o ancestral(41).

A forma mais desenvolvida do hedonismo clássico é o epicurismo. Foi seguramente esta forma de convencionalismo que exerceu maior influência ao longo dos séculos. O epicurismo é inequivocamente materialista. E foi no materialismo que Platão encontrou a raiz do convencionalismo(42). O argumento epicurista é o seguinte: Para encontrar o que é bom por natureza, temos de ver quais são as coisas cuja bondade é garantida pela natureza, ou cuja bondade se sente independentemente das opiniões, e, por isso, em particular, independentemente da convenção. O que é bom por natureza mostra-se

(41) Antífon, em Diels, *Vorsokratiker* (5ª ed.), B44, A5; Tucídides, V.105 (A7, B2). Platão, *República* 364a2-4 e 538c6-539a4; *Leis* 662d, 875b1-c3, 886a8-b2, 888a3; Protágoras 352d6 ss.; *Clitofon* 407d4-6; *Carta VIII* 354e5-355a1 (cf. também *Górgias* 495d1-5); Xenofonte, *Memorabilia*, II.1; Cícero, *Leis*, I.36 e 38-39.

(42) *Leis* 889b-890a.

no que procuramos a partir do momento em que nascemos, antes de qualquer raciocínio, cálculo, disciplina, restrição ou compulsão. Neste sentido, o bem é apenas o prazer. O prazer é o único bem que é imediatamente sentido ou percepcionado pelos sentidos como tal. Portanto, o prazer primário é o prazer do corpo, e isso quer dizer, claro, o prazer do próprio corpo; cada um procura por natureza o seu próprio bem; toda a preocupação com o bem alheio é secundária. A opinião, que inclui raciocínios certos e falsos, conduz os homens a três tipos de objectos de escolha: o maior prazer, o útil e o nobre. Quanto ao primeiro, como notamos que há vários tipos de prazer que estão associados à dor, somos induzidos a distinguir entre prazeres mais ou menos preferíveis. Assim, reparamos na diferença entre os prazeres naturais que são necessários e os que não são necessários. Além disso, apercebemo-nos de que há prazeres que não estão associados a qualquer dor e outros que estão. Por fim, observamos que o prazer tem um término, que há um prazer completo, e que acaba por se revelar como o fim para o qual tendemos por natureza e que só é acessível através da filosofia. Quanto ao útil, não é em si mesmo prazenteiro, mas é conducente ao prazer, ao prazer genuíno. Por outro lado, o nobre não é nem genuinamente prazenteiro, nem conduz ao prazer genuíno. O nobre é aquilo que é louvado, que é prazenteiro apenas porque é louvado ou porque é considerado honroso; o nobre é bom apenas porque as pessoas chamam-lhe bom ou dizem que é bom; é bom apenas por convenção. O nobre reflecte de uma maneira distorcida o bem substancial em vista do qual os homens estabeleceram a convenção fundamental ou o pacto social. A virtude pertence à classe das coisas úteis. É, com efeito, desejável, mas não é desejável por si mesma. Só se torna desejável após um cálculo, e contém um elemento de compulsão e, portanto, de dor. Contudo, gera prazer(43). Porém, há uma diferença crucial entre a justiça e as outras virtudes. A prudência, a temperança e a coragem geram prazer pelas suas consequências naturais, ao passo que a justiça só produz o prazer que se espera dela – uma sensação de segurança –

(43) Epicuro, *Ratae sententiae*, 7; Diógenes Laércio, X, 137; Cícero, *De finibus*, I.30, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 45, 54, 55, 61, 63; II.48, 49, 107, 115; III.3; IV.51; *Deveres*, III.116-117; *Tusc. Disp.*, V.73; *Acad. Pr.*, II.140; *República*, III.26. Cf. a formulação do princípio epicurista por Philip Melanchthon (*Philosophiae moralis epitome*, Parte I: *Corpus Reformatorum*, vol. XVI, col. 32): «O fim é aquela acção para a qual a natureza se move de forma livre, e não por obrigação. Ora os homens são livremente arrastados para o prazer pelo maior dos impulsos; à virtude só a custo podem ser obrigados. Logo o fim do homem é o prazer, não a virtude.». Cf. também Hobbes, *De cive*, I.2.

a partir de uma base convencional. As outras virtudes exercem um efeito salutar independentemente de se as outras pessoas sabem ou não que somos prudentes, temperantes ou corajosos. Mas a justiça só gera bons efeitos para o indivíduo se ele for considerado justo pelos outros. Os restantes vícios são males independentemente de serem detectados ou detectáveis pelos outros, ou não. Mas a injustiça só é um mal por causa do perigo dificilmente evitável da detecção. A tensão entre a justiça e o que é por natureza bom aparece de forma claríssima quando se compara a justiça com a amizade. Ambas têm a sua origem no cálculo, mas a amizade acaba por se tornar intrinsecamente prazenteira ou desejável por si mesma. De qualquer forma, a amizade é incompatível com a compulsão. Mas a justiça e a associação que se ocupa da justiça – a cidade – dependem em absoluto da compulsão. E esta é o oposto do prazer(44).

O maior documento do convencionalismo filosófico, e, na realidade, o único documento de que dispomos que é simultaneamente autêntico e englobante, é o poema *Da Natureza das Coisas* da autoria do epicurista Lucrécio. Segundo Lucrécio, no princípio os homens erravam nas florestas, sem laços sociais de qualquer espécie ou sem qualquer restrição convencional. A sua fraqueza e o medo dos perigos dos animais selvagens que os ameaçavam levou-os a unirem-se para se defenderem ou pelo prazer que decorre da segurança.

(44) Epicuro, *Ratae sententiae*, 34; *Gnomologium Vaticanum*, 23; Cícero, *De finibus*, I.51 (cf. 41), 65-70; II.28 e 82; *Deveres*, III.118. Nas *Ratae sententiae*, 31, Epicuro diz: «O direito [ou a justiça] natural é um *symbolon* do benefício que decorre de os homens não causarem danos uns aos outros e de não os sofrerem». Como se mostra em *Ratae sententiae*, 32 ss., isso não significa que existe um direito natural no sentido estrito do termo, isto é, um direito independente de, ou anterior a, todas as convenções ou pactos: o *symbolon* é uma espécie de contrato. Epicuro sugere que, apesar da infinita variedade de coisas justas, por toda a parte a justiça ou o direito se destina principalmente a cumprir uma única função: o direito entendido à luz da sua função universal ou principal é, num certo sentido, «o direito da natureza». Opõe-se às explicações fabulosas ou supersticiosas da justiça que são normalmente aceites nas cidades. «O direito de natureza» é o princípio do direito que é reconhecido pela doutrina convencionalista. Torna-se assim no equivalente da «natureza do direito» (*Ratae sententiae*, 37), em oposição às falsas opiniões acerca do direito. A expressão «a natureza do direito» é utilizada por Gláucon no seu resumo da doutrina convencionalista na *República* (359b4-5): a natureza do direito consiste numa certa convenção contrária à natureza. Gassendi, o famoso restaurador do epicurismo, tinha um incentivo mais forte do que os antigos epicuristas para afirmar a existência do direito natural. Além disso, Hobbes ensinara-lhe como é que o epicurismo podia ser combinado com a afirmação do direito natural. Porém, Gassendi não aproveita esta oportunidade inédita. Ver a sua paráfrase de *Ratae sententiae*, 31 (*Animadversiones* [Lyon, 1649], pp. 1748-1749).

Depois de constituírem uma sociedade, a vida selvagem original deu lugar aos hábitos da bondade e da fidelidade. Esta primeira sociedade, a sociedade que antecedeu em muito a fundação das cidades, foi a melhor e mais feliz de todas as sociedades. O direito seria natural se a vida da primeira sociedade fosse a vida conforme à natureza. Mas a vida conforme à natureza é a vida do filósofo. E na primeira sociedade a filosofia é impossível. O lugar natural da filosofia é a cidade, e a destruição, ou pelo menos o enfraquecimento, do modo de vida característico da primeira sociedade é próprio da vida na cidade. A felicidade do filósofo, a única felicidade verdadeira, situa-se numa época inteiramente diferente da que é própria à felicidade da sociedade. Existe, então, uma desproporção entre os requisitos da filosofia ou da vida conforme à natureza e os requisitos da sociedade enquanto sociedade. É devido a esta desproporção necessária que o direito não pode ser natural. A desproporção é necessária pela seguinte razão: A felicidade da primeira sociedade livre de coerção devia-se em última análise ao domínio de uma ilusão salutar. Os membros da primeira sociedade viviam num mundo finito ou num horizonte fechado; confiavam na eternidade do universo visível ou na protecção que lhes era dada pelas «muralhas do mundo». Era esta confiança que os tornava inocentes, amistosos e dispostos a se dedicarem ao bem alheio; pois é o medo que converte os homens em selvagens. A confiança na firmeza das «muralhas do mundo» ainda não fora abalada por especulações acerca das catástrofes naturais. Assim que esta confiança foi abalada, os homens perderam a sua inocência e se tornaram selvagens; e assim surgiu a necessidade de uma sociedade coerciva. Uma vez abalada a confiança, os homens não tiveram outra alternativa senão procurar o apoio e o consolo da crença em deuses activos; o livre-arbítrio dos deuses devia garantir a firmeza das «muralhas do mundo», que não era tida por intrínseca ou natural; a bondade dos deuses devia substituir a ausência de firmeza intrínseca das «muralhas do mundo». A crença em deuses activos nasce, portanto, do receio pelo nosso mundo e da ligação que temos com ele – o mundo do sol e da lua e das estrelas, e a terra que todas as Primaveras se cobre de erva fresca, o mundo da vida por contraposição aos elementos inanimados mas eternos (os átomos e o vazio) a partir dos quais o nosso mundo se constituiu e aos quais regressará. Porém, por mais reconfortante que a crença em deuses activos pudesse ser, gerou males inomináveis. O único remédio reside em abater as «muralhas do mundo» em que a religião se detém e na reconciliação com o facto

de que vivemos em todos aspectos numa cidade sem muralhas, num universo infinito em que nada que o homem possa amar é eterno. O único remédio reside no filosofar, a única fonte do prazer mais sólido. Todavia, a filosofia repugna o povo porque a filosofia requer a emancipação da ligação ao «nosso mundo». Por outro lado, o povo não pode regressar à simplicidade feliz da primeira sociedade. Tem, portanto, de prosseguir a vida totalmente anti-natural que se caracteriza pela cooperação da sociedade coerciva com a religião. A vida boa, a vida conforme à natureza, é a vida recolhida do filósofo que vive nas franjas da sociedade civil. A vida dedicada à sociedade civil e ao serviço dos outros não é a vida conforme à natureza([45]).

Impõe-se uma distinção entre o convencionalismo filosófico e o convencionalismo vulgar. Este último é apresentado na sua forma mais clara no «discurso injusto» que Platão confiou a Trasímaco e a Gláucon e Adimanto. Segundo esse discurso, o bem maior, ou a coisa mais prazenteira, é ter mais do que os outros ou é mandar nos outros. Mas a cidade e o direito impõem necessariamente algumas restrições ao desejo do maior prazer; são incompatíveis com o maior prazer ou com o que é o bem maior por natureza; são contrários à natureza; têm a sua origem na convenção. Hobbes diria que a cidade e o direito têm a sua origem no desejo pela vida, e que esse desejo é pelo menos tão natural como o desejo de mandar nos outros. A esta objecção o representante do convencionalismo vulgar responderia que a vida nua é uma miséria, e que uma vida miserável não é aquela que a nossa natureza procura. A cidade e o direito são contrários à natureza porque sacrificam o bem maior em benefício do bem menor. É verdade que o desejo de superioridade só pode crescer na cidade. Mas isso significa apenas que a vida conforme à natureza consiste em tirar habilmente partido das oportunidades criadas pela convenção ou em aproveitar a confiança cândida que a maioria deposita na convenção. Tal aproveitamento requer que não se esteja inibido por um respeito sincero pela cidade e pelo direito. A vida conforme à natureza requer uma emancipação interior em relação ao poder da convenção de tal modo perfeita que assuma a aparência de um comportamento convencional. A aparência de justiça combinada com a injustiça efectiva conduziria ao auge da felicidade. Com efeito, é preciso ser-se hábil para conseguir esconder a injustiça enquanto esta está a ser praticada em larga escala; mas isso apenas significa que a vida conforme à natureza é apanágio de uma pequena minoria, da elite natural, daqueles que são verdadeiros homens e não nasceram para ser escravos. Para ser mais rigoroso, o auge da felicidade é a vida do tirano, do homem que conseguiu cometer o maior de todos os crimes ao subordinar a cidade como um todo ao seu bem particular, e que se pode dar ao luxo de abandonar a aparência de justiça ou de legalidade([46]).

([45]) Quando se lê o poema de Lucrécio, é preciso ter sempre presente o facto de que o que intriga o leitor em primeiro lugar, e essa é a intenção, é «o doce» (ou o que é reconfortante para o homem não filosófico), e não «o amargo» ou «o triste». O louvor a Vénus que abre o poema e a descrição sombria da peste com que o mesmo termina são apenas os exemplos mais óbvios, mas nem por isso os mais importantes, do princípio enunciado em I.935 ss. e IV.10 ss. Para compreender a secção sobre a sociedade humana (V.925-1456), é preciso também ter em consideração o plano desta secção particular: (a) a vida pré-política (925-1027), (b) as invenções desse período (1028-1104), (c) a sociedade política (1105-60), (d) as invenções deste último período (1161-1456). Cf. a referência ao fogo em 1011 com 1091 ss. Cf. deste ponto de vista 977-981 com 1211 ss.; cf. também 1156 com 1161 e 1222-1225 (ver II.620-623, e Cícero, *De finibus*, I.51). Ver também I.72-74, 943-945; III.16-17, 59-86; V.91-109, 114-121, 1392-1435; VI.1-6. 596-607.

O convencionalismo vulgar é a versão vulgarizada do convencionalismo filosófico. Ambos estão de acordo quanto ao seguinte: por natureza cada um procura apenas o seu próprio bem; é conforme à natureza que não se dê importância ao bem dos outros; o cuidado com os outros resulta apenas da convenção. Porém, o convencionalismo filosófico recusa-se a reconhecer que não dar importância aos outros equivale a desejar ter mais do que os outros ou a desejar ser superior a eles. O convencionalismo filosófico, longe de considerar o desejo de superioridade como natural, vê nele um produto da vaidade e da opinião. Os filósofos, que, por serem filósofos, saborearam prazeres mais sólidos do que os que decorrem da riqueza, do poder e de coisas semelhantes, não poderiam identificar a vida conforme à natureza com a vida do tirano. O convencionalismo vulgar deve a sua origem a uma corrupção do convencionalismo filosófico. Faz sentido apontar os «sofistas» como a origem dessa corrupção. Pode-se dizer que os sofistas «publicaram» e, por isso, degradaram o ensinamento convencionalista dos filósofos pré-socráticos.

«Sofista» é um termo que tem muitas acepções. Entre outras coisas, pode designar um filósofo, ou um filósofo que defende opiniões impopulares, ou um homem que exibe o seu mau gosto ao pedir dinheiro em troca do ensino de assuntos nobres. Pelo menos desde Platão que «sofista» é normalmente usado por oposição a «filósofo» e, por conseguinte, num sentido pejorativo. Historicamente, «os

([46]) Platão, *República* 344a-c, 348d, 358e3-362c, 364a1-4, 365c6-d2; *Leis* 890a7-9.

sofistas» são gregos que são apresentados por Platão e por outros filósofos como sofistas no sentido rigoroso do termo, isto é, como não-filósofos de um certo tipo. No sentido rigoroso do termo, o sofista é um professor de uma falsa sabedoria. Esta não se confunde com uma doutrina errónea. Se assim fosse, Platão, aos olhos de Aristóteles, teria sido um sofista, e vice-versa. Um filósofo que está errado não tem absolutamente nada em comum com um sofista. Nada impede que um sofista ensine por vezes a verdade ou que talvez até o faça habitualmente. O que caracteriza o sofista é a sua desconsideração pela verdade, isto é, pela verdade sobre o todo. O sofista, em contraposição ao filósofo, não se move pelo ferrão da consciência da diferença fundamental entre a convicção, ou a crença, e a intelecção genuína. Mas isso é demasiado geral, pois a desconsideração pela verdade sobre o todo não é exclusiva do sofista. Ele é um homem a quem a verdade deixa indiferente, ou que não ama a sabedoria, embora saiba melhor do que a maioria dos restantes homens que a sabedoria ou a ciência é a mais elevada excelência humana. Ao estar ciente do carácter único da sabedoria, o sofista sabe que a honra que decorre da sabedoria é a mais elevada que se pode ter. Interessa-se pela sabedoria, não por ela mesma, não porque detesta a mentira na alma mais do que qualquer outra coisa, mas por causa da honra ou do prestígio que acompanha a sabedoria. Vive ou age segundo o princípio de que o prestígio ou a superioridade sobre os outros, ou ter mais do que eles, é o bem maior. Age segundo o princípio do convencionalismo vulgar. Como o sofista aceita o ensinamento do convencionalismo filosófico, e é, por isso, mais articulado do que a maioria que age segundo o mesmo princípio que ele, pode ser visto como o mais adequado representante do convencionalismo vulgar. Contudo, coloca-se uma dificuldade. O bem maior do sofista é o prestígio decorrente da sabedoria. Para alcançar o seu bem maior, ele tem de mostrar sabedoria, o que vale por dizer que tem de ensinar que a vida conforme à natureza ou a vida do sábio consiste na combinação da injustiça efectiva com a aparência da justiça. Porém, admitir que se é, de facto, injusto é incompatível com a conservação bem sucedida da aparência de justiça. É incompatível com a sabedoria, e portanto inviabiliza a honra decorrente da sabedoria. Por conseguinte, mais tarde ou mais cedo, o sofista é forçado a esconder a sua sabedoria ou a inclinar-se perante opiniões que na sua perspectiva são puramente convencionais. Tem de se resignar a retirar o seu prestígio da propagação de opiniões mais ou menos respeitáveis.

É por esta razão que não se pode falar *do* ensinamento dos sofistas, isto é, do seu ensinamento explícito.

Platão atribui ao mais famoso de todos os sofistas, Protágoras, um mito que esboça a tese convencionalista. O mito do *Protágoras* baseia-se na distinção entre natureza, arte e convenção. A natureza é representada pela acção subterrânea de certos deuses e pela acção de Epimeteu. Epimeteu, o ser em quem o pensamento vem depois da produção, representa a natureza no sentido em que o materialismo a entende, ou seja, o pensamento é posterior aos corpos sem pensamento e aos seus movimentos impensados. A acção subterrânea dos deuses não é iluminada, é desprovida de inteligência, e tem portanto fundamentalmente o mesmo significado que a obra de Epimeteu. A arte é representada por Prometeu, pelo roubo de Prometeu, pela sua rebelião contra a vontade dos deuses nas alturas. A convenção é representada pela dádiva da justiça que Zeus faz a «todos»: essa «dádiva» apenas se torna efectiva através da actividade punitiva da sociedade civil, e os seus requisitos são perfeitamente cumpridos pela simples aparência de justiça([47]).

Concluo este capítulo com uma breve observação acerca do direito natural pré-socrático. Não falarei sobre as doutrinas do direito natural que foram plenamente desenvolvidas por Sócrates e pelos seus discípulos. Limitar-me-ei a fazer um esboço de uma dessas doutrinas que foi rejeitada pelos clássicos: o direito natural igualitário.

A dúvida quanto ao carácter natural tanto da escravatura, como da divisão do género humano em grupos políticos ou étnicos distintos, encontra a sua expressão mais simples na tese de que os homens são por natureza livres e iguais. A liberdade e a igualdade naturais são inseparáveis uma da outra. Se todos os homens são por natureza livres, ninguém é por natureza superior aos demais, e, por conseguinte, todos os homens são por natureza iguais entre si. Se todos os homens são por natureza livres e iguais, então é contrário à natureza tratar alguém como se não fosse livre nem igual; a preservação ou a

([47]) *Protágoras* 322b6-8, 323b2-e2, 324a3-c5, 325a6-d7, 327d1-2. Parece haver uma contradição entre o mito do *Protágoras* e o *Teeteto*, onde a tese convencionalista é apresentada como uma versão melhorada da tese de Protágoras, que nas suas rejeições das concepções habitualmente defendidas vai muito além do convencionalismo (167c2-7, 172a1-b6, 177c6-d6). Mas, como se percebe pelo contexto, o que Protágoras diz no mito do *Protágoras* é igualmente uma versão melhorada da sua verdadeira tese. No *Protágoras* o melhoramento é efectuado pelo próprio Protágoras sob a pressão das circunstâncias (a presença de um provável futuro aluno), ao passo que no *Teeteto* o melhoramento é efectuado em seu nome por Sócrates.

restauração da liberdade ou da igualdade natural é uma exigência do direito natural. Assim, a cidade parece ser contrária ao direito natural porque se funda na desigualdade ou na subordinação e restrição da liberdade. A negação efectiva da liberdade e da igualdade natural pela cidade tem de ser atribuída à violência e, em última análise, ao erro na opinião ou à corrupção da natureza. Isso quer dizer que se presume que, no princípio, quando a natureza ainda não fora corrompida pela opinião, a liberdade e a igualdade natural eram plenamente efectivas. A doutrina da liberdade e da igualdade natural forja, assim, uma aliança com a doutrina de uma idade de ouro. Porém, pode-se assumir que a inocência originária não está irreparavelmente perdida e que, apesar do carácter natural da liberdade e da igualdade, a sociedade civil é indispensável. Nesse caso, é preciso procurar um modo de harmonizar em alguma medida a sociedade civil com a liberdade e igualdade naturais. A única via possível é admitir que a sociedade civil, na medida em que estiver de acordo com o direito natural, se baseia no consentimento ou, mais rigorosamente, no contrato entre indivíduos livres e iguais.

É duvidoso que as doutrinas da liberdade e igualdade naturais, assim como as doutrinas do contrato social, tivessem originariamente uma intenção política em vez de serem teses teóricas que punham em causa o carácter questionável da sociedade civil enquanto tal. Enquanto a natureza fosse vista como o padrão, a doutrina contratualista, quer se baseasse na premissa igualitária, quer na premissa desigualitária, implicava necessariamente uma depreciação da sociedade civil porque implicava que a sociedade civil não era natural, mas convencional(48). É preciso ter isso em mente para compreender o carácter específico e o tremendo efeito político das doutrinas contratualistas dos séculos XVII e XVIII. Porquanto na era moderna, a ideia de que a natureza é o padrão foi abandonada, e com ela o estigma que pesava sobre tudo o que é convencional ou contratual. Quanto aos tempos que antecederam a era moderna, pode-se assumir com confiança que todas as doutrinas contratualistas implicavam a depreciação de tudo o que devia a sua origem a um contrato.

Numa passagem do *Crito* de Platão, Sócrates é apresentado como alguém que deriva o seu dever de obediência à cidade de Atenas e às suas leis de um contrato tácito. Para compreender esse passo, é preciso

(48) Aristóteles, *Política* 1280b10-13; Xenofonte, *Memorabilia*, IV.4.13-14 (Cf. *Resp. Laced.* 8.5).

compará-lo com um passo paralelo na *República*. Na *República* o dever de obediência do filósofo para com a cidade não decorre de contrato algum. A razão é evidente. A cidade da *República* é a melhor cidade, a cidade conforme à natureza. Mas a cidade de Atenas, uma democracia, era do ponto de vista de Platão uma cidade imperfeitíssima(49). Só a lealdade para com uma comunidade inferior pode decorrer de um contrato, porque um homem honesto cumpre as suas promessas com todos, independentemente do valor daquele a quem se fez a promessa.

(49) *Crito* 50c4-52e5 (cf. 52e5-6); *República* 519e8-520e1.

IV

O Direito Natural Clássico

SÓCRATES, diz-se, foi o primeiro a fazer a filosofia descer dos céus e a forçá-la a investigar a vida e os usos, as coisas boas e más. Por outras palavras, diz-se que Sócrates foi o fundador da filosofia política(1). Na medida em que esta afirmação for verdadeira, Sócrates deu origem a toda a tradição do direito natural. Pode-se chamar doutrina clássica do direito natural à doutrina particular do direito natural que teve a sua origem em Sócrates e foi desenvolvida por Platão, por Aristóteles, pelos estóicos e pelos pensadores cristãos (em particular por Tomás de Aquino). E é necessário distingui-la da doutrina moderna do direito natural que apareceu no século XVII.

A compreensão plena da doutrina clássica do direito natural exigiria a compreensão plena da mudança no pensamento que foi efectuada por Sócrates. Tal compreensão não está ao nosso alcance. A partir de uma leitura superficial dos textos relevantes que à primeira vista parecem fornecer a informação mais autêntica, o leitor moderno chega quase inevitavelmente à seguinte conclusão: Sócrates afastou-se do estudo da natureza e limitou as suas investigações às coisas humanas. Por não estar interessado na natureza, recusou-se a olhar para as coisas humanas à luz da distinção subversiva entre natureza e lei (convenção). Preferiu identificar a lei com a natureza. Pelo

(1) Cícero, *Tusc. Disp.*, V.10; Hobbes, *De cive*, prefácio, *in princ.* Sobre as origens alegadamente pitagóricas da filosofia política, ver Platão, *República* 600a9-b5, assim como Cícero, *Tusc. Disp.*, V.8-10 e *República*, I.16.

menos identificou o justo com o legal(2). Restaurou assim a moral ancestral, embora o tivesse feito no plano da reflexão. Esta conclusão confunde o ambíguo ponto de partida de Sócrates ou o resultado ambíguo das suas investigações com a substância do seu pensamento. Por enquanto, referimos apenas que a distinção entre natureza e lei (convenção) mantém toda a sua importância para Sócrates e para o direito natural clássico em geral. Os clássicos pressupõem a validade dessa distinção quando exigem que a lei deve acompanhar a ordem estabelecida pela natureza, ou quando falam da cooperação entre a natureza e a lei. À negação do direito natural e da moral natural, os clássicos contrapõem a distinção entre o direito natural e o direito positivo, assim como a distinção entre a moral natural e a moral (meramente) humana. Ao distinguirem a virtude genuína da virtude política ou vulgar, estão a preservar aquela distinção. As instituições que caracterizam o melhor regime de Platão são «conformes à natureza», e são «contrárias aos hábitos ou ao costume», ao passo que as instituições opostas, as que no seguimento do costume estão em vigor um pouco por toda a parte, são «contrárias à natureza». Aristóteles não conseguia explicar o que é o dinheiro senão recorrendo à distinção entre riqueza natural e riqueza convencional. Não conseguia explicar o que é a escravatura senão através da distinção entre escravatura natural e escravatura legal(3).

Vejamos, então, o que está implícito na viragem de Sócrates para o estudo das coisas humanas. O seu estudo das coisas humanas consistia em fazer a pergunta «O que é?» relativamente a essas coisas – por exemplo, «O que é a coragem?» ou «O que é a cidade?». Mas não se limitava a fazer a pergunta «O que é?» relativamente a coisas especificamente humanas, como as diferentes virtudes. Sócrates foi forçado a questionar o que são as coisas humanas enquanto tais, ou a questionar o que é a *ratio rerum humanarum*(4). Mas é impossível apreender o carácter específico das coisas humanas enquanto tais sem apreender a diferença essencial entre as coisas humanas e as

(2) Platão, *Apologia de Sócrates* 19a8-d7; Xenofonte, *Memorabilia*, I.1.11-16; IV.3.14; 4.12 ss., 7, 8.4; Aristóteles, *Metafísica* 987b1-2; *De part. anim.* 642a28-30; Cícero, *República*, I.15-16.

(3) Platão, *República* 456b12-c2, 452a7, e6-7, 484c7-d3, 500d4-8, 501b1-c2; *Leis* 794d4-795d5; Xenofonte, *Oeconomicus*, 7.16 e *Hierão* 3.9; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1133a29-31 e 1134b18-1135a5; *Política* 1255a1-b15, 1257b10 ss.

(4) Comparar Cícero, *República*, II.52, onde se diz que a compreensão da *ratio rerum civilium*, em contraposição à elaboração de um modelo para a acção política, constitui o propósito da *República* de Platão.

coisas que não são humanas, isto é, as coisas divinas ou naturais. Por sua vez, isso pressupõe algum entendimento das coisas divinas ou naturais enquanto tais. O estudo socrático das coisas humanas baseava-se, então, no estudo englobante de «todas as coisas». Como todos os outros filósofos, Sócrates identificava a sabedoria, ou o objectivo da filosofia, com a ciência de todos os seres: nunca deixou de considerar «o que é cada um dos seres» (5).

Contrariamente às aparências, a viragem socrática para o estudo das coisas humanas apoiava-se, não na desconsideração das coisas divinas ou naturais, mas numa nova abordagem à compreensão de todas as coisas. Na realidade, a natureza dessa abordagem permitia, e favorecia, o estudo das coisas humanas enquanto tais, isto é, das coisas humanas na medida em que não se reduzem às coisas divinas ou naturais. Sócrates afastou-se dos seus predecessores ao identificar a ciência do todo, ou de tudo o que é, com a compreensão do que «é cada um dos seres». Porquanto «ser» significa «ser uma certa coisa» e, por isso, «ser» é diferente das coisas que são «outra coisa»; portanto, «ser» significa «ser uma parte». Daí que o todo não possa «ser» no mesmo sentido em que tudo o que é «uma certa coisa» «é»; o todo tem de estar «para além do ser». E, no entanto, o todo é a totalidade das partes. Compreender o todo significa, então, compreender todas as partes do todo ou a articulação do todo. Se «ser» é «ser uma certa coisa», o ser de uma coisa, ou a sua natureza, é principalmente o seu *quid*, a sua «figura» ou «forma» ou «carácter», por contraposição em particular àquilo donde essa coisa brota. A coisa em si mesma, a coisa realizada, não pode ser compreendida como um produto de um processo que a ela conduz, mas, pelo contrário, o processo não pode ser compreendido senão à luz da coisa realizada ou do fim do processo. O *quid* é, enquanto tal, o carácter de uma classe ou de uma «família» de coisas – de coisas que por natureza estão relacionadas umas com as outras ou que formam um grupo natural. O todo tem uma articulação natural. Portanto, compreender o todo já não significa primordialmente descobrir as raízes donde cresceu o todo na sua integridade, o todo articulado, o todo que consiste em diferentes grupos de coisas, o todo inteligível, o *cosmos*, nem significa descobrir a causa que transformou o *caos* num *cosmos*, nem perceber a unidade que se esconde por detrás da diversidade das coisas ou das aparências, mas significa compreender a unidade que se revela na articula-

(5) Xenofonte, *Memorabilia*, I.1.16; IV.6.1, 7; 7.3-5.

ção manifesta do todo na sua integridade. Esta concepção fornece o fundamento para a distinção entre as várias ciências: a distinção entre as várias ciências corresponde à articulação natural do todo. Esta concepção permite, e favorece em particular, o estudo das coisas humanas enquanto tais.

Sócrates parece ter considerado a mudança que introduziu como um retorno à «sobriedade» e à «moderação», depois da «loucura» dos seus predecessores. Em contraposição aos seus predecessores, Sócrates não separou a sabedoria da moderação. Na linguagem dos nossos dias, pode-se descrever a mudança em causa como um retorno ao «senso comum» ou ao «mundo do senso comum». O que a pergunta «O que é?» visa é o *eidos* de uma coisa, a figura ou a forma ou o carácter ou a «ideia» de uma coisa. Não é acidental que o termo *eidos* signifique em primeiro lugar o que é visível para todos sem grande esforço, ou o que se poderia chamar a «superfície» das coisas. Sócrates tinha por ponto de partida, não o que é primeiro em si mesmo ou por natureza, mas o que é primeiro para nós, o que chega primeiro aos nossos olhos, os fenómenos. Mas o ser das coisas, o seu *quid*, chega primeiro aos nossos olhos, não no que vemos nelas, mas no que se diz sobre elas ou nas opiniões acerca delas. Assim, para compreender as naturezas das coisas, Sócrates partia das opiniões acerca das suas naturezas. Pois toda a opinião se baseia numa tomada de consciência, numa percepção de qualquer coisa através do olho da mente. Sócrates deixava implícito que desconsiderar as opiniões acerca das naturezas das coisas equivalia a renunciar ao mais importante acesso à realidade, ou aos mais importantes vestígios da verdade que estão ao nosso alcance. Deixava implícito que «a dúvida universal» relativamente a todas as opiniões conduzir-nos-ia, não ao coração da verdade, mas a um vazio. Por conseguinte, a filosofia consiste em partir do mundo da opinião rumo ao conhecimento ou à verdade, num movimento de ascensão do qual se pode dizer que é orientado pelas opiniões. É sobretudo esta ascensão que Sócrates tinha em mente quando chamava «dialéctica» à filosofia. A dialéctica é a arte da conversação ou do debate amigável. O debate amigável que conduz à verdade torna-se possível ou necessário pelo facto de as opiniões acerca do que as coisas são, ou as opiniões acerca do que alguns grupos muito importantes de coisas são, serem contraditórias. Ao se reconhecer as contradições, é-se forçado a ir além das opiniões rumo a uma concepção coerente da natureza das coisas em questão. Essa concepção coerente torna visível a verdade relativa das opiniões contraditórias; a concepção coerente acaba por se revelar como a concepção englobante ou total. Assim, as opiniões são vistas como fragmentos da verdade, fragmentos manchados da verdade pura. Por outras palavras, as opiniões acabam por ser solicitadas pela verdade auto-subsistente, e a ascensão à verdade acaba por ser orientada pela verdade auto-subsistente que cada homem nunca deixa de pressentir.

Assim sendo, torna-se possível compreender por que é que a diversidade de opiniões sobre o direito ou sobre a justiça não só é compatível com a existência do direito natural ou com a ideia de justiça, como é uma das suas condições. Poder-se-ia dizer que a diversidade de concepções de justiça refuta a existência do direito natural, se esta tivesse como condição o consentimento efectivo de todos os homens relativamente aos princípios do direito. Mas aprendemos com Sócrates, ou com Platão, que o consentimento não tem de ser senão potencial. É como se Platão dissesse: Tome-se qualquer opinião sobre o direito, por mais bizarra ou «primitiva» que seja; antes mesmo de a investigar, podemos estar certos de que ela aponta para além de si mesma, que as pessoas que a acarinham contradizem-na de algum modo, e que, desde que haja um filósofo entre elas, serão assim forçadas a superá-la na direcção da verdadeira concepção de justiça.

Tentemos exprimir esta ideia em termos mais gerais. Todo o conhecimento, por mais limitado ou «científico» que possa ser, pressupõe um horizonte, uma visão englobante no seio da qual o conhecimento é possível. Toda a compreensão pressupõe uma apreensão fundamental do todo: antes de qualquer percepção de coisas particulares, a alma humana teve de ter uma visão das ideias, uma visão do todo articulado. Por muito diferentes que sejam as visões englobantes que animam as diversas sociedades, são todas visões do mesmo objecto – do todo. Portanto, não são apenas diferentes umas das outras, como se contradizem entre si. Este facto força o homem a perceber que cada uma destas visões, considerada em si mesma, não passa de uma opinião acerca do todo ou uma articulação desadequada da apreensão fundamental do todo, apontando assim para a sua superação, para uma articulação adequada. Não há garantia de que a procura da articulação adequada nos levará mais longe do que à compreensão das alternativas fundamentais, ou que a filosofia conseguirá legitimamente passar da fase da discussão ou da disputa e chegar à fase da decisão. Contudo, o carácter interminável da procura da articulação adequada do todo não autoriza que se limite a filosofia à compreensão apenas de uma parte, por mais importante que

ela possa ser. Porquanto o sentido de uma parte depende do sentido do todo. Em particular, a interpretação de uma parte que se baseie apenas em experiências fundamentais, sem recorrer a pressupostos hipotéticos sobre o todo, não é, em última análise, superior a outras interpretações dessa mesma parte que se apoiam de modo franco em tais pressupostos teóricos.

O convencionalismo desconsidera a compreensão incorporada na opinião e apela directamente para a natureza. Por essa razão, para não mencionar outras, Sócrates e os seus sucessores foram forçados a demonstrar a existência do direito natural nos termos escolhidos pelo convencionalismo. Tiveram de demonstrar a existência do direito natural apelando aos «factos» por contraposição aos «discursos»(6). Como se irá ver, este apelo aparentemente mais directo ao ser apenas confirma a tese socrática fundamental.

A premissa básica do convencionalismo parecia ser a identificação do bem com o prazer. Assim, um aspecto essencial do ensinamento do direito natural clássico consiste na crítica do hedonismo. Segundo a tese dos clássicos, o bem é essencialmente diferente do prazer, o bem é mais fundamental do que o prazer. Os prazeres mais comuns estão relacionados com a satisfação das necessidades; estas precedem os prazeres; as necessidades, por assim dizer, disponibilizam os canais dentro dos quais o prazer se pode mover; elas determinam o que pode ser prazenteiro ou não. O facto primordial não é o prazer, ou o desejo de prazer, mas antes as necessidades e o esforço de as satisfazer. É a diversidade de necessidades que explica a diversidade de prazeres; a diferença nos tipos de prazer não pode ser entendida em termos de prazer, mas apenas por referência às necessidades que tornam possível os vários tipos de prazer. Os diferentes tipos de necessidade não constituem um cabaz de desejos; existe uma ordem natural das necessidades. Os diferentes tipos de seres procuram ou experimentam diferentes tipos de prazer: os prazeres de um asno são diferentes dos prazeres de um ser humano. A ordem das necessidades de um ser remete para a sua constituição natural, para o seu *quid*; é essa constituição que determina a ordem, a hierarquia, das diversas necessidades ou das diversas inclinações de um ser. À constituição específica corresponde uma operação específica, um funcionamento específico. Um ser é bom, está «em ordem», se faz bem o que tem a fazer. Daí que o homem seja bom quando cumpre bem o seu trabalho

(6) Ver Platão, *República* 358e3, 367b2-5, e2, 369a5-6, c9-10, 370a8b1.

de homem, o trabalho que corresponde à sua natureza e que esta requer. Para determinar o que é por natureza bom para o homem ou o que é o bem humano natural, é preciso determinar o que é a natureza do homem ou a constituição natural do homem. É a ordem hierárquica da constituição natural do homem que fornece o fundamento do direito natural tal como os clássicos o entendiam. De uma forma ou doutra, todos distinguem o corpo da alma; e todos podem ser forçados a admitir que é impossível negar que a alma é superior ao corpo, sem incorrerem numa contradição. O que distingue a alma humana das almas dos animais selvagens, o que distingue o homem dos animais selvagens, é a palavra ou a razão ou o entendimento. Por conseguinte, o próprio do homem consiste em viver reflectidamente, em compreender, e na acção pensada. A vida boa é a vida conforme à ordem natural do ser do homem, a vida que flúi de uma alma harmoniosa ou sã. A vida boa é a vida em que os requisitos das inclinações naturais do homem são satisfeitos do modo apropriado e ao mais elevado grau, é a vida do homem que está mais intensamente desperto, é a vida de um homem em cuja alma nada se desperdiça. A vida boa é a perfeição da natureza humana. É a vida conforme à natureza. Pode-se, então, chamar «lei natural» às regras que circunscrevem o carácter geral da vida boa. A vida de acordo com a natureza é a vida da excelência ou da virtude humanas, é a vida de uma «pessoa de classe superior», e não a vida do prazer pelo prazer(7).

A tese de que a vida de acordo com a natureza é a vida da excelência humana pode ser sustentada em fundamentos hedonistas. Porém, os clássicos protestaram contra esta maneira de entender a vida boa. Pois, do ponto de vista do hedonismo, a nobreza de carácter é boa porque conduz a uma vida de prazer ou porque lhe é mesmo indispensável: a nobreza de carácter é a serva do prazer; não é boa em si mesma. Segundo os clássicos, esta interpretação distorce os fenómenos tal como são entendidos pela experiência de todos os homens imparciais e competentes, isto é, por todos os que não são moralmente obtusos. Admiramos a excelência sem atender aos nossos prazeres ou aos nossos benefícios. Ninguém confunde um homem bom ou um homem excelente com quem leva uma vida de prazer. Distinguimos os homens melhores dos piores. Com efeito, a

(7) Platão, *Górgias* 499e6-500a3; *República* 369c10 ss.; comparar *República* 352d6-353e6, 433a1-b4, 441d12 ss, e 444d13-445b4 com Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1098a8-17; Cícero, *De finibus*, II.33-34, 40; IV.16, 25, 34, 37; V.26; *Leis* I.17, 22, 25, 27, 45, 58-62.

diferença entre eles reflecte-se na diferença dos tipos de prazer que preferem. Mas não se pode compreender esta diferença no nível dos prazeres em termos de prazer; pois esse nível é determinado não pelo prazer, mas pela eminência dos seres humanos. Sabemos que se trata de um erro vulgar identificar o homem de excelência com quem nos beneficia. Por exemplo, admiramos um estratega genial ao comando do exército vitorioso dos nossos inimigos. Há coisas que são intrinsecamente admiráveis, ou nobres por natureza. Todas ou quase todas se caracterizam por serem indiferentes aos nossos interesses egoístas ou por dispensarem inteiramente o cálculo. As diferentes coisas humanas que são por natureza nobres ou admiráveis são essencialmente as partes da nobreza humana na sua plenitude ou pelo menos estão relacionadas com ela; todas indicam a alma harmoniosa, que é, sem rival, o fenómeno humano mais admirável. A lógica hedonista ou utilitarista não consegue explicar o fenómeno de admiração da excelência humana, a menos que se introduzam hipóteses *ad hoc*. Estas hipóteses conduzem à afirmação de que toda a admiração é, na melhor das hipóteses, uma espécie de cálculo refinado dos benefícios que podemos colher. São o resultado de uma perspectiva materialista ou cripto-materialista, que força os seus defensores a não ver no que é superior mais do que o efeito do que é inferior, ou que os impede de considerar a possibilidade de que há fenómenos que pura e simplesmente não são redutíveis às suas condições, que há fenómenos que por si mesmos formam uma classe à parte. Tais hipóteses não são concebidas no espírito de uma ciência empírica do homem(8).

O homem é por natureza um animal social. É constituído de tal forma que não pode viver, ou viver bem, se não viver com outros. Como é a razão ou a capacidade discursiva que o distingue de outros animais, e como o discurso é comunicação, o homem é social num sentido mais radical do que qualquer outro animal social: a própria humanidade é socialidade. O homem refere-se a si mesmo a outros, ou melhor refere-se aos outros em cada acto humano, quer esses actos sejam «sociais», quer sejam «anti-sociais». A sua socialidade não procede, pois, de um cálculo dos prazeres que antecipa da associação; pelo contrário, o homem retira prazer da associação porque é por natureza social. O amor, a afeição, a amizade, a compaixão, são tão naturais para o homem como a preocupação que tem com o seu próprio bem, e são tão naturais como o cálculo do que conduz a esse mesmo bem. A socialidade natural do homem é a base do direito natural no sentido estrito da expressão «direito». É por o homem ser por natureza social que a perfeição da sua natureza inclui a virtude social por excelência, a justiça; a justiça e o direito são naturais. Todos os membros de uma mesma espécie são aparentados. No caso do homem, esse parentesco natural é aprofundado e transfigurado por causa da sua socialidade radical. No caso do homem, a preocupação do indivíduo com a procriação é apenas uma parte da sua preocupação com a preservação da espécie. Não há uma relação do homem com o homem em que este seja absolutamente livre para agir como lhe apetece ou como mais lhe convém. E todos os homens estão de algum modo conscientes desse facto. Toda a ideologia é uma tentativa de justificar perante si mesmo ou perante os outros uma linha de conduta que por alguma razão se julga carecer de justificação, isto é, cuja rectidão não é evidente. Por que é que os Atenienses acreditavam que eram autóctones se não fosse porque sabiam que roubar a terra dos outros é injusto, e porque sentiam que uma sociedade que se respeita a si mesma não pode conciliar-se com a noção de que foi fundada no crime?(9) Por que é que os Hindus acreditam na sua doutrina do *kharma* se não for porque sabem que de outro modo o seu sistema de castas seria indefensável? Em virtude da sua racionalidade, o homem tem uma gama de alternativas como mais nenhum outro ser mundano. A consciência dessa abundância de alternativas, dessa liberdade, é acompanhada pela consciência de que o exercício pleno e irrestrito dessa liberdade não é correcto. A liberdade do homem é acompanhada por uma reverência sagrada, por uma espécie de pressentimento de que nem tudo é permitido(10). Podemos chamar «a consciência natural do homem» a este medo reverente. A contenção é portanto tão natural ou tão imediata como a liberdade. Enquanto o homem não tiver cultivado adequadamente a sua razão, alimentará todos os géneros de noções bizarras sobre os limites da sua liberdade; elaborará tabus

(8) Platão, *Górgias* 497d8 ss.; *República* 402d1-9; Xenofonte, *Hellenica* VII.3.12; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1174a1-8; *Retórica* 1366b36 ss.; Cícero, *De finibus*, II.45, 64-65, 69; V.47, 61; *Leis*, I.37, 41, 48, 51, 55, 59.

(9) Platão, *República* 369b5-370b2; *Banquete* 207a6-c1; *Leis* 776d5-778a6; Aristóteles, *Política* 1253a7-18, 1278b18-25; *Ética a Nicómaco* 1161b1-8 (cf. Platão, *República* 395e5) e 1170b10-14; *Retórica* 1373b6-9; Isócrates, *Panegyricus* 23-24; Cícero, *República*, I.1, 38-41; III.1-3, 25; IV.3; *Leis*, I.30, 33-35, 43; *De finibus*, II.45, 78, 109-110; III.62-71; IV.17-18; Grócio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, §§6-8.

(10) Cícero, *República*, V.6; *Leis*, I.24, 40; *De finibus*, IV.18.

absurdos. Mas o que induz os selvagens aos seus actos selvagens não é a selvajaria, mas o pressentimento do direito.

O homem não pode alcançar a sua perfeição senão na sociedade ou, em termos mais exactos, na sociedade civil. Esta, ou a cidade como os clássicos a entendiam, é uma sociedade fechada e é, por acréscimo, o que hoje chamaríamos uma «sociedade exígua». Pode-se dizer que uma cidade é uma comunidade em que todos se conhecem uns aos outros, ou pelo menos em que todos conhecem alguém que conhece os restantes membros da sua comunidade. Uma sociedade que se propõe possibilitar a perfeição humana tem de ser cimentada pela confiança recíproca, e a confiança pressupõe que as pessoas se conhecem. Sem essa confiança, pensavam os clássicos, não pode haver liberdade; a alternativa à cidade, ou a uma federação de cidades, era o império governado ao modo despótico (encabeçado, se possível, por um governante divinizado) ou uma condição próxima da anarquia. Uma cidade é uma comunidade co-extensiva às capacidades naturais do homem de conhecer em primeira-mão ou de forma directa. Trata-se de uma comunidade que se deixa mostrar a um só golpe de vista, ou trata-se de uma comunidade em que um adulto se pode orientar por meio da sua própria observação, sem ter de se apoiar regularmente em informação indirecta nas matérias de importância vital. Pois o conhecimento directo dos homens só pode ser substituído sem prejuízo pelo conhecimento indirecto na medida em que os indivíduos que compõem a multidão política sejam uniformes ou «homens-massa». Só uma sociedade suficientemente pequena para permitir a confiança recíproca possibilita a responsabilidade mútua e a supervisão recíproca – uma supervisão das acções ou das maneiras que é indispensável para a sociedade que se ocupa da perfeição dos seus membros; numa cidade muito vasta, numa «Babilónia», cada um pode viver mais ou menos como quiser. Tal como a capacidade natural do homem de conhecer em primeira-mão, também a sua capacidade de amar, ou de se preocupar activamente, é por natureza limitada; as fronteiras da cidade coincidem com o alcance da preocupação activa do homem com indivíduos que não são anónimos. Mais, a liberdade política, e em particular a liberdade política que se justifica a si mesma pela prossecução da excelência humana, não é um dom dos céus; só se concretiza pelo esforço de muitas gerações, e a sua preservação exige sempre a vigilância mais apertada. É muitíssimo improvável que todas as sociedades sejam capazes de ter liberdade genuína ao mesmo tempo. Porquanto todas as coisas preciosas são muitíssimo raras.

Uma sociedade aberta, ou que abranja o mundo inteiro, incluiria um grande número de sociedades em níveis muito diferentes de maturidade política, e seria quase certo que as sociedades inferiores arrastariam consigo as superiores. Uma tal sociedade será humanamente inferior a uma sociedade fechada que, ao longo de várias gerações, fez um esforço supremo no sentido da perfeição humana. Há portanto maior probabilidade de encontrar uma sociedade boa se houver uma multidão de sociedades independentes do que se só houver uma única sociedade independente. Se a sociedade em que o homem pode alcançar a perfeição da sua natureza é necessariamente uma sociedade fechada, então a divisão do género humano em vários grupos independentes é conforme à natureza. Essa separação não é natural no sentido em que os membros de uma qualquer sociedade civil são por natureza diferentes dos membros de outras sociedades civis. As cidades não crescem como as plantas. Não se fundam pura e simplesmente numa descendência comum. Nascem de actividades humanas. Há um elemento de escolha e até de arbitrariedade na «coabitação» destes seres humanos particulares e na exclusão dos restantes. Tal só seria injusto se a condição dos que são excluídos fosse posta em causa em resultado dessa mesma exclusão. Mas a condição de pessoas que ainda não fizeram qualquer esforço sério para atingir a perfeição humana é, no aspecto mais decisivo, necessariamente má; não pode ser posta em causa pelo simples facto de alguns dentre eles cujas almas atenderam ao chamamento da perfeição fazerem esse esforço. Além disso, não existe nenhuma razão necessária por que os excluídos não possam formar uma sociedade civil própria. De acordo com a justiça, a sociedade civil enquanto sociedade fechada é possível e necessária porque é conforme à natureza(11).

Se a contenção é tão natural ao homem como a liberdade, e como em muitas ocasiões a contenção tem de ser compulsória para ser eficaz, então não se pode dizer que a cidade é convencional, ou contrária à natureza, por ser uma sociedade coerciva. O homem está constituído de tal modo que não pode alcançar a perfeição da sua humanidade se não dominar os seus impulsos inferiores. Não pode governar o seu corpo pela persuasão. Só este facto já mostra que mesmo o mando despótico não é em si mesmo contrário à natureza. O que

(11) Platão, *República* 423a5-c5; *Leis* 681c4-d5, 708b1-d7, 738d6-e5, 949e3 ss.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1158a10-18, 1170b20-1171a20; *Política* 1253a30-31, 1276a27-34 (cf. Tomás de Aquino, *ad. loc.*), 1326a9-b26; Isócrates, *Antidosis*, 171-172; Cícero, *Leis*, II.5; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 65, *a.*, 2, ad. 3.

vale para a contenção, para o autodomínio e para a auto-disciplina aplica-se, em princípio, à contenção, à coerção e ao domínio sobre outrem. Considerando o caso limite, o mando despótico é injusto apenas se for aplicado a seres que podem ser governados pela persuasão ou cujo entendimento está suficientemente desenvolvido: o governo de Próspero sobre Calibã é justo por natureza. A justiça e a coerção não são mutuamente exclusivas; na verdade, não é inteiramente errado descrever a justiça como uma espécie de coerção benévola. A justiça e a virtude em geral são necessariamente um tipo de poder. Dizer que o poder enquanto tal é maligno ou corruptor seria, portanto, equivalente a dizer que a virtude é maligna ou corruptora. Enquanto alguns homens são corrompidos pelo exercício do poder, outros são aperfeiçoados: «o poder revela o homem» (12).

A realização plena da humanidade pareceria, então, consistir, não numa pertença passiva à sociedade civil, mas na actividade devidamente orientada do estadista, do legislador ou do fundador. A preocupação séria com a perfeição da comunidade exige um grau mais elevado de virtude do que a preocupação séria com a perfeição do indivíduo. O juiz e o governante têm oportunidades mais vastas e mais nobres de agir com justiça do que o homem comum. O homem bom não é simplesmente o bom cidadão, mas o bom cidadão que exerce a função de governante na sociedade boa. O que aguarda as mais altas funções é, pois, algo de mais sólido do que o esplendor brilhante e o clamor, e o que induz os homens a prestar homenagem à grandeza política é algo de mais nobre do que a preocupação com o bem-estar dos seus corpos. Sendo sensíveis aos grandes objectivos da humanidade, a liberdade e o império, sentem de algum modo que a política é o domínio em que a excelência humana se pode manifestar em toda a sua plenitude, e que todas as formas de excelência dependem de certa forma do seu cultivo apropriado. A liberdade e o império são desejados enquanto elementos ou condições da felicidade. Mas os sentimentos que se exaltam quando se pronunciam as palavras «liberdade» e «império» indicam um entendimento mais adequado de felicidade do que aquilo que subjaz à sua identificação com o bem-estar do corpo ou com a gratificação da vaidade; indicam a ideia de que a felicidade ou o cerne

(12) Platão, *República* 372b7-8 e 607a4, 519e4-520a5, 561d5-7; *Leis* 689e ss.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1130a1-2, 1180a14-22; *Política* 1254a18-20, b5-6, 1255a3-22, 1325b7 ss.

da felicidade consiste na excelência humana. A actividade política é, pois, devidamente orientada se tiver como finalidade a perfeição humana ou a virtude. Em última análise, a cidade não tem outro fim senão o indivíduo. A moral da sociedade civil ou do Estado é a mesma que a moral do indivíduo. A cidade é essencialmente diferente de um bando de ladrões porque não é um mero órgão, não é uma mera expressão, do egoísmo colectivo. Como o fim último da cidade é o mesmo que o do indivíduo, o fim da cidade não é a guerra, nem a conquista, mas a actividade pacífica em conformidade com a dignidade do homem (13).

Por encararem os assuntos morais e políticos à luz da perfeição do homem, os clássicos não eram igualitários. Nem todos os homens estão igualmente dotados por natureza para progredir no caminho para a perfeição, ou nem todas as «naturezas» são «boas naturezas». Embora todos os homens, isto é, todos os homens normais, sejam capazes de virtude, alguns precisam de guias, ao passo que outros podem dispensá-los por completo ou só precisam de muito menos orientação. De resto, sejam quais forem as diferenças em termos de capacidades naturais, nem todos os homens procuram a virtude com a mesma convicção. Por maior que seja a influência que deve ser atribuída ao modo como os homens são educados, a diferença entre uma boa e uma má educação deve-se em parte à diferença entre um «ambiente» natural favorável e um outro desfavorável. Como os homens são desiguais no que diz respeito à perfeição humana, isso é, no aspecto mais decisivo, os clássicos consideravam que os direitos iguais seriam injustíssimos. Afirmavam que alguns homens são por natureza superiores aos outros e que deviam, portanto, segundo o direito natural, governá-los. Por vezes sugere-se que a concepção dos clássicos foi rejeitada pelos estóicos, em particular por Cícero, e que esta mudança constituiu um ponto de viragem na evolução da doutrina do direito natural ou uma ruptura radical com a doutrina do direito natural de Sócrates, Platão e Aristóteles. Mas o próprio Cícero, e temos de presumir que ele sabia bem do que falava, ignorava por completo que houvesse uma diferença radical entre o seu ensinamento e o de Platão. O passo crucial nas *Leis* de Cícero,

(13) Tucídides, III.45.6; Platão, *Górgias* 464b3-c3, 478a1-b5, 521d6-e1; *Clitofon* 408b2-5; *Leis* 628b6-e1, 645b1-8; Xenofonte, *Memorabilia* II.1.17; III.2.4; IV.2.11; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b7-10, 1129b25-1130a8; *Política* 1278b1-5, 1324b23-41; 1333b39 ss.; Cícero, *República*, I.1; III.10-11, 34-41; VI.13, 16; Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I.9.

que segundo uma opinião generalizada tem como propósito estabelecer o direito natural igualitário, visa, na realidade, demonstrar a socialidade natural do homem. De modo a demonstrar a socialidade natural do homem, Cícero fala da semelhança entre todos os homens, isto é, do parentesco que existe entre todos eles. Apresenta a dita semelhança como o fundamento natural da benevolência do homem pelo homem: *simile simili gaudet*. Trata-se de uma questão relativamente secundária saber se uma expressão usada por Cícero neste contexto não poderia indicar uma ligeira inclinação em favor das concepções igualitárias. Basta assinalar que nas obras de Cícero abundam as declarações de reafirmação da visão clássica, segundo a qual os homens são desiguais no aspecto mais decisivo, e das suas implicações políticas([14]).

Para alcançar a sua mais elevada estatura, o homem tem de viver na melhor das sociedades, na sociedade que conduz mais seguramente à excelência humana. A essa sociedade os clássicos chamavam a melhor *politeia*. Com esta expressão indicavam, antes de mais, que, para ser boa, a sociedade tem de ser civil ou política, tem de ser uma sociedade onde tem de haver governo dos homens e não apenas uma administração das coisas. Normalmente, *politeia* traduz-se por «constituição». Mas quando usam o termo «constituição» num contexto político, os homens modernos referem-se quase inevitavelmente a um fenómeno legal, a algo como a lei fundamental do país, e não a algo como a constituição do corpo ou da alma. Porém, a *politeia* não é um fenómeno legal. Os clássicos serviam-se do termo *politeia* por contraposição a «leis». A *politeia* é mais fundamental do que quaisquer leis; é a fonte de todas as leis. Corresponde mais à distribuição factual de poder no seio da comunidade do que às estipulações da lei constitucional que dizem respeito ao poder político. A *politeia* pode ser definida pelas leis, mas não tem de o ser. As leis relativas a uma *politeia* podem ser enganadoras, de forma não propositada ou até propositada, quanto ao seu verdadeiro carácter. Nenhuma lei, e por isso nenhuma constituição, pode ser o facto político fundamental, porque todas as leis dependem de seres humanos. As leis têm de ser adoptadas, preservadas e administradas

([14]) Platão, *República* 374e4-376c6, 431c5-7, 485a4-487a5; Xenofonte, *Memorabilia* IV.1.2; *Hierão*, 7.3; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1099b18-20, 1095b10-13, 1179b7-1180a10, 1114a31-b25; *Política* 1254a29-31, 1267b7, 1327b18-39; Cícero, *Leis*, I.28-35; *República*, I.49, 52; III.4, 37-38; *De finibus*, IV.21, 56; V.69; *Tusc. Disp.*, II.11, 13; IV.31-32; V.68; *Deveres*, I.105, 107. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 96, *a.* 3 e 4.

por homens. Os seres humanos que constituem uma comunidade política podem ser «organizados» de modos muito diferentes no que diz respeito ao controlo dos assuntos comuns. *Politeia* refere-se primordialmente à «organização» factual de seres humanos na sua relação com o poder político.

A constituição americana não é a mesma coisa que o modo de vida americano. *Politeia* significa mais o modo de vida de uma sociedade do que a sua constituição. Porém, não se trata de um acidente que a tradução insatisfatória «constituição» seja normalmente preferida à tradução «modo de vida de uma sociedade». Quando falamos de constituição, pensamos no governo; não pensamos necessariamente no governo quando falamos do modo de vida de uma comunidade. Quando falavam de *politeia*, os clássicos pensavam no modo de vida de uma comunidade na medida em que era essencialmente determinado pela sua «forma de governo». Traduziremos *politeia* por «regime», a que atribuiremos a acepção mais alargada da palavra tal como quando por vezes falamos, por exemplo, do *Ancien régime* francês. A ligação intelectual entre «o modo de vida de uma sociedade» e a «forma de governo» pode ser provisoriamente enunciada nos seguintes termos: O carácter, ou o tom, de uma sociedade depende do que aos seus olhos é mais respeitável ou mais digno de admiração. Mas ao atribuir o maior respeito a certos hábitos ou atitudes, uma sociedade reconhece a superioridade, a superior dignidade, dos seres humanos que as encarnam da forma mais perfeita. Isso vale por dizer que toda a sociedade considera um determinado tipo humano (ou uma determinada mistura de tipos humanos) como portador de autoridade. Quando o tipo humano portador de autoridade é o homem comum, é perante ele que tudo tem de se justificar; o que não encontra a sua justificação perante o homem comum torna-se suspeito ou menosprezado, ou é, na melhor das hipóteses, simplesmente tolerado. E mesmo aqueles que não reconhecem esta jurisdição são, apesar de tudo, moldados pelos seus veredictos. O que vale para a sociedade governada pelo homem comum vale também para as sociedades governadas pelo padre, pelo rico mercador, pelo senhor da guerra, pelo gentil-homem, e por aí em diante. Para serem verdadeiramente portadores de autoridade, os seres humanos que encarnam os hábitos e atitudes admirados devem ter uma voz decisiva no seio da comunidade à vista de todos: têm de formar o regime. Quando os clássicos se interessavam principalmente pelos diferentes regimes, em particular pelo melhor regime, estavam a sugerir que

o fenómeno social primordial é o regime, e que só os fenómenos naturais são mais fundamentais do que o regime(15).

Em certa medida, a importância central dos fenómenos que se chamam «regimes» dissipou-se. As razões para esta mudança são as mesmas que foram responsáveis pelo facto de a história política ter cedido a sua preeminência anterior à história social, cultural, económica, etc. O aparecimento destes novos ramos da história encontra o seu apogeu – e a sua legitimação – no conceito de «civilizações» (ou «culturas»). Enquanto nós temos o hábito de falar de «civilizações», os clássicos falavam de «regimes». A «civilização» é o substituto moderno do «regime». É difícil saber o que é uma civilização. Diz-se que é uma sociedade vasta, mas não nos dizem com clareza de que tipo são essas sociedades. Se investigarmos o modo como podemos distinguir as civilizações umas das outras, aprendemos que a característica mais evidente e menos enganadora reside na diferença de estilos artísticos. Isso significa que as civilizações são sociedades que se caracterizam por algo que nunca está no primeiro plano das preocupações das sociedades vastas enquanto tais: as sociedades não se guerreiam por causa de diferenças nos estilos artísticos. A orientação das nossas investigações segundo o conceito de «civilização», em vez do de «regime», parece dever-se a um estranhamento peculiar relativamente aos problemas de vida e de morte que mobilizam e animam as sociedades e as mantêm unidas.

Hoje, o melhor regime chamar-se-ia «regime ideal» ou simplesmente um «ideal». A palavra moderna «ideal» veicula um conjunto de conotações que impede a compreensão daquilo que os clássicos

(15) Platão, *República* 497a3-5, 544d6-7; *Leis* 711c5-8. Xenofonte, *As rendas* 1.1; *Educação de Ciro* I.2.15; Isócrates, *To Nicocles* 31; *Nicocles*, 37; *Areopagiticus*, 14; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1181b12-23; *Política* 1273a40 ss., 1278b11-13, 1288a23-24, 1289a12-20, 1292b11-18, 1295b1, 1297a14 ss.; Cícero, *República*, I.47; *Leis*, I.14-15, 17, 19; III.2. Cícero indicou a superior dignidade do «regime», por oposição às «leis», contrastando as circunstâncias em que se desenrolam os diálogos na *República* e nas *Leis*. As *Leis* pretendem ser uma continuação da *República*. Na *República*, Cipião, o jovem, um filósofo-rei, tem uma conversa com alguns dos seus contemporâneos sobre o melhor regime e que dura três dias; nas *Leis*, Cícero tem uma conversa durante um dia com alguns dos seus contemporâneos sobre as leis mais apropriadas ao melhor regime. A discussão na *República* tem lugar no Inverno: os intervenientes procuram o sol; além disso, a discussão tem lugar no ano da morte de Cipião: as coisas políticas são analisadas à luz da eternidade. A discussão nas *Leis* tem lugar no Verão: os intervenientes procuram a sombra (*República*, I.18; VI.8, 12; *Leis*, I.14, 15; II.7, 69; III.30; *Deveres*, III.1). A título de ilustração comparar, *inter alia*, Maquiavel, *Discorsi*, III.29; Burke, *Conciliation with America, in fine*; John Stuart Mill, *Autobiography* (ed. «Oxford World's Classics»), pp. 294 e 137.

entendiam por melhor regime. Os tradutores modernos por vezes usam «ideal» para transmitir o que os clássicos diziam ser «conforme à aspiração» ou «conforme às preces». O melhor regime é aquele ao qual se aspira ou pelo qual se roga. Um exame mais atento mostraria que o melhor regime é o objecto da aspiração ou das preces de todos os homens bons ou de todos os gentil-homens: aos olhos da filosofia política clássica, o melhor regime é o objecto da aspiração ou das preces dos gentil-homens, tal como esse objecto é interpretado pelo filósofo. Mas o melhor regime, no entendimento dos clássicos, não é apenas muitíssimo desejável; pretende ser também exequível ou possível, isto é, possível na terra. É simultaneamente desejável ou possível porque é conforme à natureza. Como é conforme à natureza, a sua realização não requer qualquer mudança, miraculosa ou não, da natureza humana; não requer a abolição ou a extirpação do mal ou da imperfeição que é essencial ao homem e à vida humana; é, portanto, possível. E, como está de acordo com os requisitos da excelência ou da perfeição da natureza humana, é muitíssimo desejável. Porém, embora o melhor regime seja possível, a sua realização não é de modo algum necessária. A sua realização é muito difícil, e, portanto, improvável, até mesmo extremamente improvável. Porquanto o homem não controla as condições da sua realização. A sua realização depende do acaso. O melhor regime, que é conforme à natureza, talvez nunca tenha existido; não há nenhuma razão para assumir que existe actualmente; e pode nunca vir a existir. Faz parte da sua essência existir em palavras por contraposição a existir em acto. Numa palavra, o melhor regime é, em si mesmo – para usar uma expressão cunhada por um dos mais profundos leitores da *República* de Platão –, uma «utopia»(16).

O melhor regime só é possível nas condições mais favoráveis. Portanto, só é justo ou legítimo nas condições mais favoráveis. Em condições mais ou menos desfavoráveis, só os regimes mais ou menos imperfeitos são possíveis e, por conseguinte, legítimos. Há apenas um melhor regime, mas há vários regimes legítimos. A variedade dos regimes legítimos corresponde à diversidade de circunstâncias relevantes. Enquanto o melhor regime só é possível nas condições mais favoráveis, os regimes legítimos ou justos são possíveis ou mo-

(16) Platão, *República* 457a3-4, e2, d4-9, 473a5-b1, 499b2-e3, 502c5-7, 540d1-3, 592a11; *Leis* 709d, 710c7-8, 736c5-d4, 740e8-741a4, 742e1-4, 780b4-6, e1-2, 841c6-8, 960d5-e2; Aristóteles, *Política* 1265a18-19, 1270b20, 1295a25-30, 1296a37-38, 1328a20-21, 1329a15 ss., 1331b18-23, 1332a28-b10, 1336b40 ss.

ralmente necessários em todos os tempos e em todos os lugares. A distinção entre o melhor regime e os regimes legítimos tem a sua raiz na distinção entre o nobre e o justo. Tudo o que é nobre é justo, mas nem tudo o que é justo é nobre. Pagar as dívidas é justo, mas não é nobre. O castigo merecido é justo, mas não é nobre. Os agricultores e artesãos na melhor comunidade política de Platão levam vidas justas, mas não vidas nobres: carecem de oportunidades para agir com nobreza. O que um homem faz sob pressão é justo porque não pode ser censurado por aquilo que faz; mas nunca será nobre. Como diz Aristóteles, as acções nobres exigem um certo equipamento; sem esse equipamento elas não são possíveis. Mas somos obrigados a agir com justiça em todas as circunstâncias. Um regime muito imperfeito pode providenciar a única solução justa para o problema de uma dada comunidade; mas, como esse regime não pode conduzir efectivamente à perfeição plena do homem, nunca será nobre(17).

Para evitar mal-entendidos, é necessário dizer algumas palavras sobre a resposta característica dos clássicos à questão do melhor regime. Este é o regime em que normalmente os melhores homens governam; é uma aristocracia. Se a bondade não é idêntica à sabedoria, está pelo menos dependente dela: o melhor regime parece ser o governo dos sábios. Na realidade, para os clássicos a sabedoria era, segundo a natureza, o mais elevado título para governar. Seria absurdo obstruir o livre fluir da sabedoria com quaisquer regulamentos; daí que o governo dos sábios tenha de ser absoluto. Seria igualmente absurdo obstruir o livre fluir da sabedoria com a integração dos insensatos desejos dos insensatos; daí que os governantes sábios não devam ser responsáveis perante os seus súbditos insensatos. Submeter o governo dos sábios à escolha dos insensatos ou ao seu consentimento equivaleria a sujeitar o que é por natureza superior ao controlo do que é por natureza inferior, isto é, seria agir contrariamente à natureza. No entanto, esta solução, que à primeira vista parece ser a única solução justa para uma sociedade onde há homens sábios, é, por regra, impraticável. Os poucos homens sábios não podem governar muitos insensatos pela força. A multidão insensata tem de reconhecer os sábios enquanto sábios e obedecer-lhes livremente em virtude da sua sabedoria. Mas a capacidade dos sábios de persuadir os insensatos é extremamente limitada: Sócrates, que vivia de acordo com que ensinava, fracassou na tentativa de governar Xantipe. Por conseguinte, é extraordinariamente improvável que se reúnam as condições exigidas para o governo dos sábios. É mais provável que um homem insensato, fazendo apelo ao direito natural da sabedoria e acatando os desejos mais vis da multidão, a persuada do seu direito: as possibilidades da tirania são mais fortes do que as do governo dos sábios. Assim sendo, o direito natural dos sábios tem de ser posto em questão, e os requisitos indispensáveis da sabedoria têm de ser condicionados pelo requisito do consentimento. O problema político reside em reconciliar o requisito da sabedoria com o requisito do consentimento. Mas ao passo que, do ponto de vista do direito natural igualitário, o consentimento goza de prioridade sobre a sabedoria, do ponto de vista do direito natural clássico, a sabedoria goza de prioridade sobre o consentimento. Segundo os clássicos, a melhor maneira de conciliar estes requisitos tão radicalmente diferentes – o da sabedoria e o do consentimento ou da liberdade – seria ter um legislador sábio que elaborasse um código a que o conjunto dos cidadãos, devidamente persuadidos, desse a sua livre aprovação. Esse código, que é, por assim dizer, a expressão da razão, tem de estar tão pouco sujeito a alterações quanto possível; o governo das leis toma o lugar do governo dos homens, por mais sábios que sejam. A administração da lei tem de ser confiada a um tipo de homem de quem se espera que actue com equidade, isto é, segundo o espírito do legislador sábio, ou que «complete» a lei de acordo com as exigências das circunstâncias que o legislador não podia ter previsto. Os clássicos defendiam que este tipo de homem é o gentil-homem. O gentil-homem não é o sábio. É o reflexo político, é a imagem do sábio. Os gentil-homens partilham com os sábios a «condescendência» com muitas coisas que são altamente estimadas pelo vulgo, ou a experiência em coisas nobres e belas. Diferem dos sábios porque têm um desprezo nobre pela exactidão, porque recusam conhecer certos aspectos da vida, e porque, para poderem viver como gentil-homens, precisam de riquezas. O gentil-homem será detentor de um património herdado não excessivamente grande, constituído sobretudo por terras, mas o seu modo de vida será urbano. Será um patrício urbano que obtém o seu rendimento da agricultura. O melhor regime será, então, uma república em que a nobreza fundiária, que é ao mesmo tempo o patriciado urbano, de boas maneiras e com espírito cívico, obedecendo às leis e completando-as, governando e sendo governada alternadamente, predomina e dá à sociedade o seu carácter. Os clássicos esboçaram ou recomendaram várias instituições que pare-

(17) Platão, *República* 431b9-433d5, 434c7-10; Xenofonte, *Educação de Ciro*, VIII.2.23; *Agesilau*, 11.8; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1120a11-20, 1135a5; *Política* 1288b10 ss., 1293b22-27, 1296b25-35 (cf. [Tomás de Aquino] *ad. loc.*), 1332a10 ss.; *Retórica* 1366b31-34; Políbio, VI.6.6-9.

ciam favorecer o governo dos melhores. Provavelmente a sugestão mais influente foi a do regime misto, uma mistura de realeza, aristocracia e democracia. No regime misto o elemento aristocrático – a gravidade do senado – ocupa a posição intermédia, isto é, a posição chave ou central. Na realidade, o regime misto é – e pretende ser – uma aristocracia que é fortalecida e protegida pelo acrescentamento de instituições monárquicas e democráticas. Em suma, pode-se dizer que é próprio do ensinamento do direito natural clássico culminar numa dupla resposta à questão do melhor regime: o regime melhor em absoluto seria o governo absoluto dos sábios; o melhor regime na prática é o governo, sob as leis, dos gentil-homens, ou o regime misto (18).

Segundo uma opinião que hoje é bastante comum e que pode ser descrita como marxista ou cripto-marxista, os clássicos preferiam o governo do patriciado urbano porque eles próprios pertenciam ao patriciado urbano ou dependiam dele. Não é preciso discutir o argumento de que, quando estudamos uma doutrina política, temos de tomar em conta a parcialidade, e mesmo a parcialidade de classe, do seu fundador. Basta exigir que a classe a que o pensador em questão pertence seja correctamente identificada. A opinião comum muitas vezes se esquece que há um interesse de classe dos filósofos enquanto filósofos, e este esquecimento deve-se em última análise à negação da possibilidade da filosofia. Os filósofos enquanto filósofos não saem em família. O interesse egoísta ou de classe dos filósofos consiste em conseguir que os deixem em paz, em serem autorizados a viver na terra a vida dos abençoados na dedicação à investigação dos assuntos mais importantes. Ora trata-se de uma experiência de muitos séculos em climas naturais e morais muito diferentes que houve uma, e só uma, classe que normalmente manifestava simpatia pela filosofia – e não de forma intermitente como os reis; essa classe foi o patriciado urbano. O povo comum não tinha qualquer simpatia pela filosofia, nem pelos filósofos. Como disse Cícero, a filosofia era suspeita aos olhos da multidão. Só no século XIX é que este estado de coisas mudou de modo profundo e manifesto, e, em última análise, a mudança deveu-se a uma alteração radical no significado da filosofia.

(18) Platão, *Político* 293e7 ss.; *Leis* 680e1-4, 684c1-6, 690b8-c3, 691d7-692b1, 693b1-e8, 701e, 744b1-d1, 756e9-10, 806d7 ss., 846d1-7; Xenofonte, *Memorabilia*, III.9.10-13; IV.6.12; *Oeconomicus*, 4.2 ss., 6.5-10, 11.1 ss.; *Anabasis*, V.8.26; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1160a32-1161a30; *Ética a Eudemo* 1242b27-31; *Política* 1261a38-b3, 1265b33-1266a6, 1270b8-27, 1277b35-1278a22, 1278a37-1279a17, 1284a4-b34, 1289a39 ss.; Políbio, VI.51.5-8; Cícero, *República*, I.52, 55 (cf. 41), 56-63, 69; II.37-40, 55-56, 59; IV.8; Diógenes Laércio, VII.131; Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II.1, q. 95, *a.* 1 ad. 2 e *a.* 4; q. 105, *a.* 1.

Na sua forma originária, a doutrina do direito natural clássico, se for plenamente desenvolvida, é idêntica à doutrina do melhor regime. Pois a questão «o que é por natureza recto?» ou «o que é a justiça?» só encontra a sua resposta completa na elaboração com palavras do melhor regime. O carácter essencialmente político da doutrina do direito natural clássico aparece de forma muito clara na *República* de Platão. Um outro facto quase tão revelador como este prende-se com a circunstância da discussão do direito natural levada a cabo por Aristóteles ser uma parte da sua discussão do direito político, o que se torna mais nítido se se contrastar em particular o início da exposição de Aristóteles com a exposição de Ulpiano, onde o direito natural é introduzido como uma parte do direito privado (19). O carácter político do direito natural dissipou-se, ou deixou de ser essencial, sob a influência conjunta do direito natural igualitário antigo e da fé bíblica. Segundo a fé bíblica, o melhor regime em absoluto é a Cidade de Deus; portanto, o melhor regime é coevo com a Criação e é, por isso, sempre real; a cessação do mal, ou a Redenção, é o efeito da acção sobrenatural de Deus. Assim, a questão do melhor regime perde a sua importância crucial. O melhor regime, tal como os clássicos o entendiam, deixa de ser idêntico com a ordem moral perfeita. O fim da sociedade civil já não é «a vida virtuosa enquanto tal», mas apenas um determinado segmento da vida virtuosa. A ideia de Deus enquanto legislador adquire uma certeza e um carácter definitivo que nunca possuiu na filosofia clássica. Por conseguinte, o direito natural ou, melhor, a lei natural torna-se independente do melhor regime e adquire prioridade sobre ele. A Segunda Tábua do Decálogo e os princípios nela incorporados têm uma dignidade infinitamente superior à do melhor regime (20). É sob esta forma profundamente modificada que o direito natural clássico exerceu a influência mais poderosa sobre o pensamento ocidental quase desde o princípio da era cristã.

(19) Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1134b18-19; *Política* 1253a38; *Digesto*, I.1.1-4.

(20) Comparar Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II.1, q. 105, *a.* 1 com q. 104, *a.* 3, q. 100, *a.* 8, e q. 99, *a.* 4; também II.2, q. 58, *a.* 6 e *a.* 12. Ver também Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought* (St. Louis, Mo.: B. Herder Book Co., 1945), pp. 309, 330-331, 477, 479. Milton, *Of Reformation Touching Church-Discipline in England* (*Milton's Prose* [ed. «Oxford World's Classics»], p. 55): «As nossas fundadoras não são nem a *common law*, nem a lei civil, mas a piedade e a justiça; não mudam de opinião, nem se vergam à Aristocracia, à Democracia ou à Monarquia, nem sequer interrompem as suas justas caminhadas, mas, estando *muito acima de repararem nestes detalhes delicados* com perfeita simpatia, onde quer que se encontrem, elas beijam-se». Os itálicos não estão no original.

Ainda assim, mesmo esta modificação crucial do ensinamento clássico foi, de certo modo, antecipada pelos clássicos. Segundo eles, a vida política enquanto tal é essencialmente inferior em dignidade à vida filosófica.

Esta observação conduz a uma nova dificuldade, ou antes leva-nos de volta à mesma dificuldade com que temos sido sempre confrontados – por exemplo, quando usamos expressões como «gentil-homens». Se o fim último do homem for supra-político, o direito natural deveria ter uma raiz supra-política. No entanto, como pode o direito natural ser adequadamente compreendido se for directamente remetido para essa raiz? Poder-se-á deduzir o direito natural do fim natural do homem? Poder-se-á deduzi-lo do que quer que seja?

Uma coisa é a natureza humana, outra é a virtude ou a perfeição da natureza humana. O carácter preciso da virtude e da justiça em particular não pode ser deduzido da natureza humana. Usando a linguagem de Platão, a ideia de homem é, sem dúvida, compatível com a ideia de justiça, mas são ideias diferentes. Comparando com a ideia de homem, a ideia de justiça parece até pertencer a um outro tipo de ideias, já que a ideia de homem não é problemática no sentido em que a ideia de justiça o é; praticamente não há discordâncias quanto a saber se um determinado ser é um homem, ao passo que é normal a discordância a respeito das coisas justas e nobres. Usando a linguagem de Aristóteles, poder-se-ia dizer que a virtude está para a natureza humana como o acto está para a potência, e o acto não pode ser determinado a partir da potência, mas, pelo contrário, a potência revela-se se olharmos para ela a partir do acto([21]). A natureza humana «é» de uma maneira diferente da sua perfeição ou virtude. Na maior parte dos casos, para não dizer em todos, a virtude existe como um objecto de aspiração e não de realização. Existe, portanto, em palavras, e não em acto. Qualquer que seja o ponto de partida apropriado para estudar a natureza humana, o ponto de partida apropriado para estudar a perfeição da natureza humana, e, por isso, o direito natural em particular, reside no que se diz acerca desses assuntos ou nas opiniões que se veiculam a seu respeito.

Para falar em termos muito vagos, podemos distinguir três tipos de ensinamentos do direito natural clássico, ou três maneiras

([21]) Platão, *República* 523a1-524d6; *Político* 285d8-286a7; *Fedro* 250b1-5, 263a1-b5; *Alcibíades*, I. 111b11-112c7; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097b24-1098a18; 1103a23-26; 1106a15-24; *De anima* 415a16-22; Cícero, *De finibus*, III.20-23, 38; V.46; Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II.1, q. 54, *a. 1*, e q. 55, *a.* 1.

diferentes de os clássicos entenderem o direito natural. São eles o socrático-platónico, o aristotélico e o tomista. Quanto aos estóicos, parece-me que o seu ensinamento do direito natural cabe no tipo socrático-platónico. Segundo um parecer que hoje é bastante comum, os estóicos fundaram um tipo inteiramente novo de ensinamento do direito natural. Mas, para não mencionar outras considerações, esta opinião não tem em conta a relação estreita entre o estoicismo e o cinismo([22]), e foi um socrático que esteve na origem do cinismo.

Para descrever de modo tão conciso quanto possível o carácter do que arriscaremos chamar o «ensinamento socrático-platónico-estóico do direito natural», partiremos do conflito entre as duas opiniões mais comuns acerca da justiça: a justiça é boa e a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido. É a lei que define o que é devido a um homem, isto é, a lei da cidade define o que é devido a alguém. Mas esta lei pode ser estúpida e, por isso, nociva ou má. Por conseguinte, a justiça, que consiste em dar a cada um o que lhe é devido, pode ser má. Para que a justiça permaneça boa, temos de a conceber como sendo essencialmente independente da lei. Por isso, definiremos a justiça como o hábito de dar a cada um o que lhe é devido segundo a natureza. A opinião generalizada segundo a qual é injusto devolver uma arma perigosa ao seu legítimo dono quando este é louco, ou está decidido a destruir a cidade, dá-nos uma ideia do que é devido aos outros segundo a natureza. Isso significa que nada que cause danos aos outros pode ser justo, ou que a justiça é o hábito de não causar danos aos outros. Contudo, esta definição não abrange os casos frequentes em que censuramos como injustos os homens que, na realidade, nunca causaram danos a outros, mas também tiveram sempre o cuidado de nunca ajudar ninguém com actos ou palavras. A justiça será, pois, o hábito de fazer o bem aos outros. O homem justo é aquele que dá a cada um, não o que uma lei possivelmente estúpida prescreve, mas o que é bom para o outro, isto é, o que é por natureza bom para ele. No entanto, nem todos sabem o que é bom para o homem em geral, e para o indivíduo em particular. Tal como só o médico sabe realmente o que é, em cada caso, bom para o corpo, também só o sábio sabe realmente o que é, em cada caso, bom para a alma. Assim sendo, se a justiça é dar a cada um o que é por natureza

([22]) Cícero, *De finibus*, III.68; Diógenes Laércio, VI.14-15; VII.3, 121; Sexto Empírico, *Pyrrhonica*, III.200, 205. Montaigne opõe «[la] secte Stoïque, plus franche» à «secte Peripatétique, plus civile» (*Essais*, II.12 [«Chronique des lettres françaises», vol. IV], p. 40).

bom para ele, então só pode haver justiça numa sociedade controlada de modo absoluto pelos sábios.

Tomemos o exemplo do rapaz grande que tem um casaco pequeno e do rapaz pequeno que tem um casaco grande. O rapaz grande é o legítimo dono do casaco pequeno porque ele, ou o seu pai, o comprou. Mas o casaco não é bom para ele; não lhe serve. O governante sábio tirará o casaco grande ao rapaz pequeno para o dar ao rapaz grande sem atender à propriedade legal. O mínimo que podemos dizer é que a posse justa é algo completamente diferente da posse legal. Para haver justiça, os governantes sábios têm de atribuir a cada um realmente o que lhe é devido, ou o que é por natureza bom. Darão a cada um apenas o que cada um poderá usar bem. Por isso, a justiça é incompatível com o que normalmente se entende por propriedade privada. Em última análise, todo o uso tem por finalidade a acção ou fazer qualquer coisa; portanto, a justiça requer, sobretudo, que a cada um seja atribuída uma função ou um trabalho que ele possa cumprir bem. Mas cada um faz melhor aquilo para que está mais habilitado por natureza. Então, só há justiça numa sociedade em que cada um está encarregue de fazer o que pode fazer bem, e em que cada um tem o que pode usar bem. A justiça resume-se à pertença dedicada a uma sociedade desse tipo – a uma sociedade conforme à natureza([23]).

Temos de ir mais além. Pode-se dizer que a justiça da cidade consiste em agir de acordo com o princípio «de cada um segundo a sua capacidade e a cada um segundo os seus méritos». Uma sociedade é justa se o seu princípio fundamental for «a igualdade de oportunidades», isto é, se cada ser humano que dela faça parte tiver a oportunidade, correspondente às suas capacidades, de bem merecer do todo e de receber a recompensa apropriada aos seus merecimentos. Como não há boas razões para assumir que a capacidade meritória está ligada ao sexo, à beleza, etc., a «discriminação» por causa do sexo, da fealdade, etc., é injusta. A única recompensa apropriada pelo serviço prestado é a honra, e, por conseguinte, a única recompensa apropriada por um serviço prestado extraordinário é uma grande autoridade. Numa sociedade justa, a hierarquia social corresponderá estritamente à hierarquia do mérito, e só do mérito. Ora, como regra, a sociedade civil exige como condição indispensável do acesso aos altos cargos que o indivíduo em questão tenha nascido cidadão, que seja filho de um pai cidadão e de uma mãe cidadã. Noutros termos, de um modo ou de outro a sociedade civil atenua o princípio do mérito, isto é, o princípio por excelência da justiça, com o princípio completamente independente da cidadania nativa. Para ser realmente justa, a sociedade civil teria de prescindir deste condicionamento; teria de se transformar num «Estado mundial». Segundo uma certa opinião, esta mudança parece ser necessária se tomarmos em conta que a sociedade civil enquanto sociedade fechada implica necessariamente que há mais do que uma sociedade civil, e, por conseguinte, que a guerra é uma possibilidade. Assim, a sociedade civil tem de cultivar hábitos belicosos. Mas esses hábitos são contrários às exigências da justiça. Se as pessoas fazem a guerra, então procuram a vitória, e não estão preocupadas em atribuir ao inimigo aquilo que um juiz imparcial e criterioso consideraria benéfico para ele. O seu objectivo é causar danos aos outros, ao passo que o homem justo apareceu-nos como alguém que não causa danos a ninguém. Portanto, a sociedade civil é forçada a estabelecer uma distinção: o homem justo é aquele que não faz mal aos seus amigos ou vizinhos, isto é, aos seus concidadãos, mas que, pelo contrário, os ama; em contrapartida, faz mal ou odeia os seus inimigos, isto é, os estrangeiros que enquanto tais são pelo menos inimigos potenciais da sua cidade. Podemos chamar «moral cívica» a este tipo de justiça, e diremos que a cidade não a pode dispensar. Mas a moral cívica padece de uma contradição inevitável. Afirma que há diferentes tipos de regras de conduta que se aplicam na guerra e na paz, mas não deixa de considerar como universalmente válidas pelo menos algumas regras relevantes que, ao que parece, só se aplicam em tempo de paz. A cidade não se pode limitar a declarar que, por exemplo, a artimanha, e em particular a artimanha que prejudica os outros, é má em tempo de paz, mas louvável em tempo de guerra. Não pode deixar de encarar com suspeição o homem que é bom na artimanha, ou não pode deixar de encarar como desprezíveis ou repugnantes os métodos sinuosos e dissimulados que são necessários para garantir o sucesso de uma artimanha. Porém, a cidade tem de ordenar, e até louvar, esses métodos quando são usados contra o inimigo. Para evitar esta contradição, a cidade tem de se transformar num «Estado mundial». Mas

([23]) Platão, *República* 331c1-332c4, 335d11-12, 421e7-422d7 (cf. *Leis* 739b8-e3 e Aristóteles, *Política* 1264a13-17), 433e3-434a1; *Crito* 49c; *Clitofon* 407e8-408b5, 410b1-3; Xenofonte, *Memorabilia*, IV.4.12-13, 8.11; *Oeconomicus*, 1.5-14; *Educação de Ciro*, I.3.16-17; Cícero, *República*, I.27-28; III.11; *Leis*, I.18-19; *Deveres*, I.28, 29, 31; III.27; *De finibus*, III.71, 75; *Lucullus*, 136-137; cf. Aristóteles, *Magna moralia* 1199b10-35.

nenhum ser humano, nem nenhum grupo de seres humanos, pode governar todo a humanidade de forma justa. É por isso que, quando se entende por «Estado mundial» uma sociedade humana global sujeita a um só governo humano, na realidade tem-se em mente o cosmos governado por Deus, que, por sua vez, é a única verdadeira cidade, ou a cidade absolutamente conforme à natureza, porque é a única cidade que é absolutamente justa. Os homens só são cidadãos desta cidade, ou nela são homens livres, quando são sábios; a sua obediência à lei que ordena a cidade natural, a sua obediência à lei natural, coincide com a prudência(24).

(24) Platão, *Político* 271d3-272a1; *Leis* 713a2-e6; Xenofonte, *Educação de Ciro*, I.6.27-34; II.2.26; Cícero, *República*, III.33; *Leis*, I.18-19, 22-23, 32, 61; II.8-11; frag. 2; *De finibus*, IV.74; V.65, 67; *Lucullus* 136-137. J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, frags. 327 e 334. O problema discutido neste parágrafo é abordado na *República* de Platão por meio do seguinte pormenor, entre outros: A definição de Polemarco segundo a qual a justiça consiste em ajudar os amigos e em causar danos aos inimigos é preservada no requisito de os guardiões terem de ser semelhantes a cães, quer dizer, terem de ser mansos para os amigos ou conhecidos e o oposto de mansos para os inimigos ou estrangeiros (375a2-376b1; cf. 378c7, 537a4-7; e Aristóteles, *Política* 1328a7-11). É preciso notar que é Sócrates, e não Polemarco, quem primeiro fala de «inimigos» (332b5; cf. também 335a6-7), e que Polemarco serve como testemunha de Sócrates na sua discussão com Trasímaco, ao passo que Clítofon serve como testemunha deste último (340a1-c1; cf. *Fedro* 257b3-4). Se tomarmos em consideração estes elementos, já não nos espantamos com a informação que nos é dada no *Clítofon* (410a7-b1), a saber, que a única definição de justiça que Sócrates sugeriu a Clítofon é aquela que na *República* Polemarco avançou com o auxílio de Sócrates. Muitos intérpretes de Platão não ponderam suficientemente a possibilidade de Sócrates estar tão interessado em compreender o que é a justiça, isto é, em compreender toda a complexidade do problema da justiça, como está em pregar a justiça. Pois se alguém está interessado em compreender o problema da justiça, tem de passar pela etapa em que a justiça se apresenta a si mesma como idêntica à moral cívica, e não pode apressar essa etapa. Pode-se exprimir a conclusão do argumento esboçado neste parágrafo dizendo que não pode haver verdadeira justiça se não houver um governo ou uma providência divinos. Não seria razoável esperar muita virtude ou muita justiça da parte de homens que estão habituados a viver numa condição de escassez extrema a ponto de terem de lutar constantemente uns com os outros para poderem sobreviver. Para haver justiça entre os homens, tem de se assegurar que eles não serão forçados a pensar constantemente na sua mera preservação e a agir para com os seus semelhantes da forma como a maioria dos homens age nessas circunstâncias. Mas uma tal responsabilidade não pode caber à providência humana. A causa da justiça é infinitamente fortalecida se a condição do homem enquanto homem, e em particular a condição do homem no princípio dos tempos (quando este ainda não pôde ser corrompido por opiniões falsas), for um estado de ausência de escassez. Existe, então, uma profunda afinidade entre a ideia de lei natural e a ideia de um estado original perfeito: a era de ouro ou o Jardim do Éden. Cf. Platão, *Leis* 713a2-e2, assim como *Político* 271d3-272b1 e 272d6-273a1: o governo de Deus estava associado à abundância e à paz; a escassez conduz à guerra. Cf. *Político* 274b5 ss. com *Protágoras* 322a8 ss.

Esta solução do problema da justiça transcende obviamente os limites da vida política(25). Implica que a justiça possível na cidade não pode ser mais do que imperfeita ou não pode ser inequivocamente boa. Há ainda outras razões que forçam os homens a procurar a justiça perfeita, ou em termos mais gerais, a procurar a vida que é verdadeiramente conforme à natureza além da esfera política. Aqui só podemos indicar essas razões. Em primeiro lugar, os sábios não desejam governar; têm por isso de ser forçados a fazê-lo. Assim tem de ser porque toda a sua vida é dedicada à prossecução de algo que é absolutamente superior em dignidade às coisas humanas – a verdade imutável. E parece ser contrário à natureza que se prefira o que é inferior ao que é superior. Se a procura do conhecimento da verdade eterna é o fim último do homem, a justiça e a virtude moral em geral só podem ser plenamente legitimadas pelo facto de que são necessárias a esse fim, ou pelo facto de serem condições da vida filosófica. Deste ponto de vista, o homem que é apenas justo ou moral sem ser filósofo é como um ser humano mutilado. Assim, surge a questão de saber se o homem moral ou justo que não é filósofo é pura e simplesmente superior ao homem «erótico» que também não é filósofo. No mesmo sentido, surge a questão de saber se a justiça e a moral em geral, na medida em que são necessárias à vida filosófica, são idênticas, no que diz respeito tanto ao seu sentido como à sua extensão, à justiça e à moral tal como são comummente entendidas, ou se a moral tem duas raízes totalmente diferentes, ou se o que Aristóteles chama virtude moral é, na realidade, uma virtude meramente política ou vulgar. Esta última questão pode também ser formulada de uma outra maneira: quando se converte a opinião acerca da moral em conhecimento da moral, não se transcende a dimensão da moral no sentido politicamente relevante do termo?(26)

(25) Cícero, *Leis*, I.61-62; III.13-14; *De finibus*, IV.7, 22, 74; *Lucullus*, 136-137; Séneca, *Ep.* 68.2.

(26) Platão, *República* 486b6-13, 519b7-e7, 520e4-521b11, 619b7-d1; *Fédon* 82a10-e1; *Teeteto* 174a4-b6; *Leis* 804b5-c1. Sobre o problema da relação entre justiça e *eros*, comparar o *Górgias* como um todo com o *Fedro* como um todo. Uma tentativa nesta direcção foi feita por David Grene, *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), pp. 137-46 (cf. *Social Research*, 1951, pp. 394-97). Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177a25-34, b16-18, 1178a9-b21; *Ética a Eudemo* 1248b10-1249b25. Comparar *Política* 1325b24-30 com o paralelismo entre a justiça do indivíduo e a justiça da cidade na *República*. Cícero, *Deveres*, I.28; III.13-17; *República*, I.28; *De finibus*, III.48; IV.22; cf. também *República*, VI.29 com III.11; Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II.1, q. 58, *a.* 4-5.

Seja como for, tanto a dependência evidente da vida filosófica relativamente à cidade, como a afeição natural que os homens têm uns pelos outros, e em particular pelos seus aparentados, quer estes homens tenham «boas naturezas» ou sejam filósofos potenciais, quer não, obrigam o filósofo a descer uma vez mais à caverna, isto é, a encarregarem-se dos assuntos da cidade, de uma forma directa ou mais distante. Ao descer à caverna, o filósofo admite que o que é intrinsecamente, ou por natureza, superior não é o mais urgente para o homem, o qual é essencialmente um ser «a meio caminho» – entre as bestas e os deuses. Quando tenta dirigir a cidade, o filósofo sabe de antemão que, para que sejam úteis ou boas para a cidade, as exigências da sabedoria têm de ser diluídas ou condicionadas. Se estas exigências são idênticas ao direito natural ou à lei natural, então o direito natural ou a lei natural têm de ser diluídos para que sejam compatíveis com as necessidades da cidade. Esta requer que a sabedoria seja conciliada com o consentimento. Mas admitir a necessidade do consentimento, isto é, do consentimento dos insensatos, equivale a admitir o direito da insensatez, isto é, equivale a admitir um direito irracional, se bem que inevitável. A vida cívica requer um compromisso fundamental entre a sabedoria e a tolice, e isso significa um compromisso entre o direito natural que é discernido pela razão ou pelo entendimento e o direito que se funda exclusivamente na opinião. A vida cívica requer a diluição do direito natural por meio de um direito simplesmente convencional. O direito natural teria um efeito explosivo na sociedade civil. Por outras palavras, o bem puro e simples, o bem por natureza que é radicalmente distinto do ancestral, tem de se converter no bem político, que é, por assim dizer, o quociente do bem puro e simples e do ancestral: o bem político é o que «suprime uma grande quantidade de mal sem chocar uma grande quantidade de preconceitos». É nesta necessidade que a conveniência da inexactidão na política ou nos assuntos morais em parte se funda([27]).

A ideia de que o direito natural tem de ser diluído para se tornar compatível com a sociedade civil constitui a raiz filosófica da distinção mais tardia que se fez entre o direito natural primário e secundário([28]). A distinção estava relacionada com a concepção de

([27]) Platão, *República* 414b8-415d5 (cf. 331c1-3), 501a9-c2 (cf. 500c2-d8 e 484c8-d3); *Leis* 739, 757a5-758a2; Cícero, *República*, II.57.

([28]) Cf. R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, I (Munique e Leipzig, 1880), pp. 302 ss., 307, 371; ver também, por exemplo, Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, livro I, cap. x, sec. 13.

que o direito natural primário, que exclui a propriedade privada e outros traços característicos da sociedade civil, dizia respeito ao homem no seu estado original de inocência, ao passo que o direito natural secundário é solicitado depois da corrupção do homem como remédio para essa corrupção. Contudo, não podemos negligenciar a diferença entre a ideia de que o direito natural tem de ser diluído e a ideia de um direito natural secundário. Se os princípios válidos na sociedade civil correspondem ao direito natural diluído, então são muito menos veneráveis do que se forem vistos como de direito natural secundário, isto é, como sendo de instituição divina e acarretando um dever absoluto para o homem decaído. Só neste último caso é que a justiça, tal como é comummente entendida, é inequivocamente boa. Só assim é que o direito natural em sentido estrito ou o direito natural primário deixa de ser explosivo na sociedade civil.

Cícero incorporou nas suas obras, em particular no terceiro livro da *República* e nos dois primeiros livros das *Leis*, uma versão mitigada da doutrina estóica original da lei natural. Na sua apresentação, não resta quase nenhum vestígio da relação entre o estoicismo e o cinismo. Tal como é apresentada por Cícero, aparentemente a lei natural não precisa de ser diluída para ser compatível com a sociedade civil; parece estar em harmonia natural com a sociedade civil. Assim, o que somos tentados a chamar «a doutrina ciceroniana da lei natural» está mais próxima daquilo que alguns estudiosos contemporâneos julgam ser a doutrina típica pré-moderna da lei natural do que qualquer outra doutrina anterior da qual tenham restado mais do que alguns fragmentos. É por isso que é importante compreender bem a posição de Cícero face a essa doutrina([29]).

Nas *Leis*, onde Cícero e os seus companheiros procuram a sombra e onde ele apresenta a doutrina estóica da lei natural, Cícero indica que não está seguro da verdade dessa doutrina. Isso não surpreende. A doutrina estóica da lei natural baseia-se na doutrina da providência divina e numa teleologia antropocêntrica. Em *Da Natureza dos Deuses*, Cícero sujeita essa doutrina teológica-teleológica a uma crítica severa, o que não lhe permite aceitá-la senão como uma aparência aproximativa da verdade. No mesmo sentido, nas *Leis*, Cícero aceita a doutrina estóica da adivinhação (que é uma ramificação da doutrina estóica da providência), ao passo que a reprova no segundo livro da *Da Adivinhação*. Um dos interlocutores nas *Leis* é Ático, o amigo de Cícero,

([29]) Ver, por exemplo, *De finibus*, III.64-67.

que concorda com a doutrina estóica da lei natural; mas, por ser um epicurista, Ático não podia ter subscrito essa doutrina porque a considerava verdadeira, ou na qualidade de pensador; subscreveu-a antes na qualidade de cidadão romano, e em particular como apoiante da aristocracia, porque a considerava politicamente salutar. É razoável pressupor que a aceitação aparentemente incondicional por parte de Cícero da doutrina estóica da lei natural tem a mesma motivação que a de Ático. O próprio Cícero diz que escreveu diálogos para não revelar os seus pontos de vista demasiado abertamente. Afinal de contas, ele era um céptico da Academia e não um estóico. E o pensador de quem se reclama, e quem mais admira, é Platão, o fundador da Academia. O mínimo que se pode dizer é que Cícero não considerava que a doutrina estóica da lei natural, na medida em que ia mais longe do que a doutrina de Platão do direito natural, era incontestavelmente verdadeira(30).

Na *República*, onde os interlocutores procuram o sol e que é reconhecidamente uma imitação livre da *República* de Platão, a doutrina estóica da lei natural, ou a defesa da justiça (isto é, a demonstração de que a justiça é por natureza boa), não é apresentada pela personagem principal. Cipião, que na obra de Cícero toma o lugar que Sócrates ocupa no modelo de Platão, está perfeitamente convencido da pequenez de todas as coisas humanas e aspira, portanto, à vida contemplativa que se segue à morte. Essa versão da doutrina estóica da lei natural – a versão exotérica – que está em perfeita harmonia com as pretensões da sociedade civil é confiada a Lélio, que desconfia da filosofia no sentido pleno e estrito do termo, e que se sente absolutamente em casa neste mundo, em Roma; ele senta-se no meio dos interlocutores, imitando assim a terra. Lélio chega mesmo ao ponto de não detectar qualquer dificuldade na conciliação da lei natural com as pretensões do Império romano. Em contrapartida, Cipião expõe a doutrina estóica da lei natural na sua versão original e integral, que é incompatível com as pretensões da sociedade civil. Mostra igualmente como a força e a fraude foram necessárias em grandes doses para edificar a grandeza de Roma: o regime romano, que é o melhor regime existente, não é pura e simplesmente justo. Parece assim indicar que «a lei natural» em que a sociedade civil se pode apoiar nos seus actos é, na realidade, a

(30) *Leis*, I.15, 18, 19, 21, 22, 25, 32, 35, 37-39, 54, 56; II.14, 32-34, 38-39; III.1, 26, 37; *República*, II.28; IV.4; *De natura deorum*, II.133 ss.; III.66 ss., 95; *De divinatione*, II.70 ss.; *Deveres*, I.22; *De finibus*, II.45; *Tusc. Disp.* V.11. Comparar a anterior nota 24 com a nota 22 do capítulo III.

lei natural diluída por um princípio inferior. Os argumentos contra o carácter natural do direito são apresentados por Filo, um céptico da Academia tal como Cícero(31). É, pois, enganador dizer que Cícero é um apoiante da doutrina estóica da lei natural.

Examinemos agora o ensinamento de Aristóteles em matéria de direito natural. Desde logo temos de notar que o único tratamento temático do direito natural que é com toda a certeza da autoria de Aristóteles, e que exprime os seus próprios pontos de vista pessoais, mal ocupa uma página da *Ética a Nicómaco*. Além disso, a passagem é singularmente evasiva; não é ilustrada com um único exemplo do que é por natureza justo. Todavia, podemos dizer o seguinte com confiança: segundo Aristóteles, não existe uma desproporção fundamental entre o direito natural e as exigências da sociedade política, ou não existe uma necessidade essencial de diluir o direito natural. Neste como em muitos outros aspectos, Aristóteles, com a sua ímpar sobriedade, opõe-se à loucura divina de Platão e, por antecipação, aos paradoxos dos estóicos. Aristóteles dá a entender que um direito que transcende necessariamente a sociedade política não pode ser o direito natural ao homem, o qual é por natureza um animal político. Platão nunca discute um assunto – quer seja a cidade, quer sejam os céus ou os números – sem manter presente a questão socrática elementar: «Qual é a vida boa?». E a vida filosófica impõe-se como a verdadeira vida boa. Platão acaba por definir o direito natural recorrendo directamente ao facto de que a vida do filósofo é a única vida que é pura e simplesmente justa. Por sua vez, Aristóteles trata os diferentes níveis dos seres, e em particular cada nível da vida humana, nos seus próprios termos. Quando discute a justiça, fala da justiça que toda a gente conhece e como é entendida na vida política, e recusa-se a ser arrastado para o turbilhão dialéctico que nos leva muito além da justiça no sentido comum do termo, rumo à vida filosófica. Não que Aristóteles negue a justificação última desse processo dialéctico; e também não nega a tensão que existe entre as exigências da filosofia e as da cidade; ele sabe que o melhor regime em absoluto e o pleno desenvolvimento da filosofia pertencem a épocas totalmente diferentes. Mas subentende que as etapas intermédias desse processo, embora não sejam absolutamente consistentes, são suficientemente consistentes para todos os efeitos práticos. É verdade que essas etapas

(31) *República*, I.18, 19, 26-28, 30, 56-57; III.8-9; IV.4; VI.17-18; cf. *ibid.*, II.4, 12, 15, 20, 22, 26-27, 31, 53, com I.62; III.20-22, 24, 31, 35-36; cf. também *De finibus*, II.59.

só podem existir na penumbra, mas é uma razão suficiente para que o analista – e em particular para o analista que tem como preocupação principal a orientação das acções humanas – as deixe nessa penumbra. Na penumbra que é essencial para a vida humana, enquanto vida meramente humana, a justiça que pode estar disponível nas cidades aparenta ser a justiça perfeita e inequivocamente boa; não é necessário diluir o direito natural. Aristóteles diz simplesmente que o direito natural é uma parte do direito político. Isso não quer dizer que o direito natural não exista fora da cidade ou anteriormente a ela. Para não mencionar as relações entre pais e filhos, a relação de justiça que se estabelece entre dois perfeitos estranhos que se encontram numa ilha deserta não corresponde a uma relação de justiça política e, não obstante, é determinada pela natureza. Aristóteles sugere, então, que a forma mais plenamente desenvolvida de direito natural é a que ocorre entre concidadãos; só entre concidadãos é que as relações que constituem o objecto do direito ou da justiça atingem a sua maior densidade e, com efeito, o seu pleno crescimento.

A segunda afirmação feita por Aristóteles a respeito do direito natural – uma afirmação muito mais surpreendente do que a primeira – é a de que todo o direito natural é mutável. Segundo Tomás de Aquino, esta declaração tem de ser entendida com uma restrição: os princípios do direito natural, os axiomas donde são deduzidas as regras mais específicas do direito natural, são universalmente válidos e imutáveis; só as regras mais específicas são mutáveis (por exemplo, a regra que determina que se devem devolver os depósitos). A interpretação tomista está relacionada com a ideia de que há um *habitus* de princípios práticos, um *habitus* a que Tomás de Aquino chama «consciência» ou, em termos mais rigorosos, *synderesis*. Os próprios termos mostram que esta perspectiva não era partilhada por Aristóteles; tem a sua origem na Patrística. Além disso, Aristóteles diz explicitamente que todo o direito – e, por maioria de razão, também todo o direito natural – é mutável; di-lo sem quaisquer reservas. Existe uma interpretação medieval alternativa da doutrina de Aristóteles, designadamente a perspectiva averroísta ou, em termos mais exactos, a perspectiva que caracterizava os *falâsifa* (isto é, os aristotélicos islâmicos), assim como os aristotélicos judaicos. Esta perspectiva foi avançada no mundo cristão por Marsílio de Pádua e presumivelmente por outros averroístas cristãos ou latinos. Segundo Averrois, por direito natural Aristóteles entende «o direito natural positivo». Ou, como diz Marsílio, o direito natural é apenas quasi-natural; na verdade, é produto da instituição humana ou da convenção; mas distingue-se do direito positivo pelo facto de se basear em convenções admitidas de modo universal. Em todas as sociedades civis se desenvolvem necessariamente as mesmas regras genéricas que definem a justiça. Especificam os requisitos mínimos da sociedade; em traços gerais, correspondem à Segunda Tábua do Decálogo, mas incluem o comando de adorar a divindade. Apesar do facto de essas regras parecerem ser evidentemente necessárias, e de serem universalmente reconhecidas, elas são convencionais pela seguinte razão: A sociedade civil é incompatível com regras imutáveis, por mais elementares que sejam; pois, em certas condições, a preservação da sociedade pode exigir que se ignorem essas regras; mas, por razões pedagógicas, a sociedade tem de apresentar certas regras, que não são mais do que geralmente válidas, como se tivessem uma validade universal. Como normalmente as regras em questão estão em vigor, todos os ensinamentos sociais as proclamam, e não as suas raras excepções. A eficácia das regras gerais depende de serem ensinadas sem reservas, sem hesitações nem condições. Mas a omissão das condições que conferem eficácia às regras, torna-as ao mesmo tempo falsas. As regras absolutas são de direito convencional, não de direito natural[32]. Esta concepção do direito natural está de acordo com Aristóteles na medida em que admite a mutabilidade de todas as regras de justiça. Mas afasta-se da concepção de Aristóteles na medida em que implica a negação do direito natural propriamente dito. Então, como encontrar um meio-termo seguro entre estes tremendos adversários, Averrois e Tomás de Aquino?

É-se tentado a fazer a seguinte sugestão: Quando fala de direito natural, Aristóteles não está a pensar sobretudo em proposições gerais, mas antes em decisões concretas. Toda a acção se relaciona com situações particulares. Daí que a justiça e o direito natural assentem, por assim dizer, em decisões concretas, e não em regras gerais. Na maioria dos casos, é muito mais fácil ver com clareza que este acto particular de matar foi justo do que especificar com clareza a diferença entre o homicídio justo enquanto tal e o homicídio injusto enquanto tal. Pode-se dizer de uma lei que resolve com justiça um problema particular de um país num determinado momento que é mais justa do que uma qualquer regra geral de lei natural que, devido à sua generalidade, pode impedir uma decisão justa num caso

(32) Ver Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), pp. 95-141.

concreto. Em todos os conflitos humanos existe a possibilidade de haver uma decisão justa fundada no exame exaustivo de todas as circunstâncias, de haver uma decisão reclamada pela situação. O direito natural consiste nessas decisões. Entendido deste modo, o direito natural é obviamente mutável. Todavia, dificilmente se pode negar que em todas as decisões concretas estão implícitos e pressupostos certos princípios gerais. Aristóteles reconhecia a existência de tais princípios, por exemplo, dos princípios que declarava quando falava de justiça «comutativa» e «distributiva». No mesmo sentido, a sua discussão do carácter natural da cidade (uma discussão que lida com as questões de princípio levantadas pelo anarquismo e pelo pacifismo), para não mencionar a sua discussão da escravatura, é uma tentativa de estabelecer princípios de direito. Esses princípios pareceriam ser universalmente válidos ou imutáveis. Então, o que quer Aristóteles dizer quando afirma que todo o direito natural é mutável? Ou por que é que o direito natural, em última análise, assenta em decisões concretas, e não em regras gerais?

A justiça comutativa e a justiça distributiva não esgotam todos os sentidos da palavra justiça. Antes de ser comutativo e distributivo, o justo é o bem comum. Normalmente, o bem comum consiste no que é exigido pela justiça comutativa e distributiva, ou por outros princípios morais desse tipo, ou no que é compatível com essas exigências. Mas, claro está, o bem comum também abrange a mera existência, a mera sobrevivência, a mera independência, da comunidade política em questão. Chamemos situação extrema a uma situação em que está em jogo a própria existência ou a independência de uma sociedade. Em situações extremas pode haver conflitos entre o que é necessário para a sobrevivência da sociedade e as exigências da justiça comutativa e distributiva. Em tais situações, e só nelas, pode-se dizer com justiça que a salvação pública é a lei suprema. Uma sociedade decente não faz a guerra se não tiver uma causa justa. Mas o que fará durante a guerra dependerá em certa medida do que o inimigo – possivelmente um inimigo selvagem e absolutamente desprovido de escrúpulos – a forçará a fazer. À partida, não se podem definir limites, não se pode impor limites ao que podem vir a ser represálias justas. Mas a guerra projecta a sua sombra sobre a paz. A mais justa das sociedades não pode sobreviver sem «*intelligence*», isto é, sem «espionagem». A espionagem é impossível sem que sejam suspensas certas regras do direito natural. Mas a ameaça às sociedades não provém apenas do exterior. As considerações que se aplicam a inimigos estrangeiros podem muito bem aplicar-se aos elementos subversivos no interior da sociedade. Deixemos cair um véu pudico sobre estas tristes exigências. Basta repetir que, em situações extremas, as regras normalmente válidas do direito natural são legitimamente alteradas, ou alteradas segundo o direito natural; as excepções são tão justas como as regras. E Aristóteles parece sugerir que não existe uma única regra, por mais fundamental que possa ser, que não seja passível de excepção. Poder-se-ia dizer que em todos os casos se tem de preferir o bem comum ao bem particular, e que esta regra não tem excepções. Mas esta regra diz apenas que é preciso ser justo, e nós estamos ansiosos por saber quais são as exigências da justiça ou do bem comum. Ao dizer que em situações extremas a salvação pública é a lei suprema, fica implícito que a salvação pública não é a lei suprema em situações normais; em situações normais, as leis supremas são as regras comuns de justiça. A justiça tem dois princípios diferentes ou dois conjuntos diferentes de princípios: por um lado, as exigências da salvação pública, ou o que é necessário nas situações extremas para salvaguardar a sociedade, e, por outro lado, as regras de justiça no sentido mais exacto do termo. E não há um princípio que defina claramente em que tipo de casos é a salvação pública, ou as regras exactas de justiça, a prevalecer. Pois não é possível definir com precisão o que constitui uma situação extrema em contraposição a uma situação normal. Todo o perigoso inimigo externo ou interno é engenhoso no que toca à capacidade de converter o que, com base na experiência anterior, pode razoavelmente ser considerado como uma situação normal numa situação extrema. Para ser capaz de lidar com o engenho da perfídia, o direito natural tem de ser mutável. A justiça do que não pode ser decidido antecipadamente através de regras universais, a justiça do que pode ser decidido no momento crítico pelo estadista mais competente e mais consciencioso, poderá ser mostrada, em retrospectiva, a todos; um dos deveres mais nobres do historiador consiste na discriminação objectiva entre acções extremas que foram justas e as acções extremas que foram injustas([33]).

É importante que a diferença entre a visão aristotélica do direito natural e o maquiavelismo seja claramente entendida. Maquiavel nega o direito natural porque toma como referência as situações ex-

([33]) No que concerne os outros princípios de direito reconhecidos por Aristóteles, basta notar aqui que, no seu parecer, um homem que não seja capaz de ser um membro da sociedade civil não é necessariamente um ser humano defeituoso; pelo contrário, pode tratar-se de um ser humano superior.

tremas em que as exigências da justiça estão reduzidas aos requisitos da necessidade, e não as situações normais em que as exigências da justiça no sentido estrito do termo são a lei suprema. Mais, Maquiavel não tem de superar uma qualquer relutância perante todos os desvios em relação ao que é normalmente justo. Pelo contrário, parece tirar grande prazer da contemplação desses desvios, e não está interessado numa investigação detalhada que mostre se um determinado desvio é realmente necessário, ou não. Por outro lado, o verdadeiro estadista no sentido aristotélico toma como referência a situação normal e o que é normalmente justo; é com relutância que se desvia do que é normalmente justo e apenas o faz para salvar a causa da justiça e da própria humanidade. Não se pode encontrar uma expressão legal desta diferença. Mas a sua importância política é evidente. Os dois extremos opostos, que hoje em dia se chamam «cinismo» e «idealismo», coligam-se para tornar a diferença imperceptível. E, como todos podem ver, não se pode acusá-los de terem sido mal sucedidos.

A variabilidade das exigências dessa justiça que os homens podem praticar foi reconhecida não só por Aristóteles, mas também por Platão. Ambos evitaram a Cila do «absolutismo» e a Caríbdis do «relativismo» recorrendo a uma concepção que podemos tentar resumir do seguinte modo: Existe uma hierarquia de fins universalmente válida, mas não existem regras de acção universalmente válidas. Sem repetir o que já foi indicado, quando decidimos o que deve ser feito, isto é, o que deve ser feito por este indivíduo (ou este grupo de indivíduos) aqui e agora, é preciso perceber não só qual dos objectivos concorrentes goza de um estatuto superior, mas também qual é o mais urgente nas circunstâncias actuais. O objectivo mais urgente é legitimamente preferido ao que é menos urgente, e o mais urgente goza, em muitos casos, de um estatuto inferior ao menos urgente. Mas não se pode erigir em regra universal que a urgência goza de prioridade sobre o estatuto. Porquanto, na medida do que nos for possível, é nosso dever fazer da actividade superior a coisa mais urgente ou a mais necessária. E o máximo de esforço que se pode esperar varia necessariamente de indivíduo para indivíduo. A hierarquia de fins é o único padrão universalmente válido. Esse padrão é suficiente para que se formulem julgamentos sobre o grau de nobreza dos indivíduos ou dos grupos, das acções e das instituições. Mas é insuficiente para orientar as nossas acções.

A doutrina tomista do direito natural ou, em termos mais gerais, da lei natural, está isenta das hesitações e ambiguidades que caracterizam os ensinamentos, não só de Platão e de Cícero, mas também

de Aristóteles. Em precisão e nobre simplicidade, a doutrina tomista supera até a doutrina estóica da lei natural na sua versão mitigada. Nessa doutrina não restam dúvidas quanto à harmonia fundamental entre o direito natural e a sociedade civil, nem quanto ao carácter imutável das proposições fundamentais da lei natural; os princípios da lei moral, em particular tal como foram formulados na Segunda Tábua do Decálogo, não abrem excepções, a menos talvez que haja uma intervenção divina. A doutrina da *synderesis* ou da consciência explica por que é que a lei natural pode ser em todas as circunstâncias devidamente promulgada para todos os homens, sendo, assim, universalmente obrigatória. É razoável supor que estas mudanças profundas se deveram à influência da crença na revelação bíblica. Se esta suposição estiver correcta, é-se forçado a perguntar se a lei natural, tal como Tomás de Aquino a entende, é lei natural no sentido estrito do termo, isto é, uma lei conhecível pelo espírito humano sem outros auxílios, pelo espírito humano que não é iluminado pela revelação divina. Esta dúvida é reforçada pela seguinte ponderação: A lei natural que é conhecível pelo espírito humano sem outros auxílios, e que prescreve principalmente acções no sentido estrito do termo, está relacionada com o fim natural do homem, ou funda-se nesse fim; o fim é duplo: a perfeição moral e a perfeição intelectual; a perfeição intelectual é superior em dignidade à perfeição moral; mas a perfeição intelectual ou a sabedoria, tal como a razão humana sem outros auxílios a entende, não requer virtude moral. Tomás de Aquino resolve esta dificuldade ao praticamente avançar que, segundo a razão natural, o fim natural do homem é insuficiente, ou que aponta para além de si mesmo, ou, de forma mais precisa, que o fim do homem não pode consistir na investigação filosófica, para não mencionar a actividade política. Assim, a própria razão natural cria uma presunção em favor da lei divina, que completa ou aperfeiçoa a lei natural. Em todo o caso, a derradeira consequência da concepção tomista da lei natural é que a lei natural é praticamente inseparável não só da teologia natural – isto é, de uma teologia natural que na realidade se baseia na crença na revelação bíblica – mas inclusivamente da teologia revelada. Foi em parte como reacção a esta absorção da lei natural pela teologia que apareceu a concepção moderna da lei natural. Os esforços modernos apoiaram-se, em parte, na premissa, que teria sido aceitável para os clássicos, segundo a qual os princípios morais gozam de uma maior evidência do que até os ensinamentos da teologia natural, e, portanto, a lei natural ou o direito natural devem manter

a sua independência da teologia e das suas controvérsias. O segundo aspecto importante que constitui um ponto de contacto entre os clássicos e o pensamento político moderno por via da sua oposição à concepção tomista é ilustrado por questões como a indissolubilidade do casamento e o controlo da natalidade. Não se compreende uma obra como o *Espírito das Leis* de Montesquieu se não se levar em consideração o facto de se dirigir contra a concepção tomista do direito natural. Montesquieu tentou devolver à arte do estadista uma amplitude que fora consideravelmente restringida pela doutrina tomista. Os pensamentos privados de Montesquieu serão sempre matéria de controvérsia. Mas não é arriscado dizer que o que ele, enquanto estudioso da política e quando explicita os seus ensinamentos, recomenda como politicamente salutar e justo está mais próximo do espírito dos clássicos do que de Tomás de Aquino.

V

O Direito Natural Moderno

DE todos os teóricos modernos do direito natural, o mais famoso e o mais influente foi John Locke. Mas Locke dificulta bastante a nossa tarefa de reconhecer quão moderno ele é, ou até que ponto se afasta da tradição do direito natural. Locke era um homem eminentemente prudente que soube colher a recompensa da sua superior prudência: foi escutado por muita gente, e exerceu uma influência extraordinária sobre homens de acção e sobre uma grande parte da opinião. Mas faz parte da prudência saber quando falar e quando estar calado. Por saber isso perfeitamente, Locke teve o bom senso de citar apenas os autores certos e de guardar silencio sobre autores de outro tipo, apesar de, em última análise, ter mais em comum com os últimos do que com os primeiros. Aparentemente, Richard Hooker, o grande teólogo anglicano, que se distinguiu pela elevação de sentimento e pela sobriedade, é a sua autoridade: «o judicioso Hooker», como Locke, imitando outros, gosta de lhe chamar. Ora, a concepção do direito natural em Hooker é a mesma de Tomás de Aquino, e, por sua vez, a concepção tomista recua até aos Padres da Igreja, os quais, por sua vez, foram discípulos dos estóicos, dos discípulos dos discípulos de Sócrates. Tudo indica que somos, então, confrontados com uma tradição ininterrupta de perfeita respeitabilidade que se estende de Sócrates até Locke. Mas assim que nos damos ao trabalho de confrontar o ensinamento de Locke como um todo com o ensinamento de Hooker como um todo, apercebemo-nos de que, apesar de haver uma certa concordância

entre Locke e Hooker, as concepções de direito natural de ambos são fundamentalmente diferentes. Na passagem de Hooker para Locke, a ideia de direito natural sofrera uma mudança fundamental. Dera-se uma ruptura na tradição do direito natural. Não há aqui nada de surpreendente. O período que decorreu entre Hooker e Locke testemunhara o aparecimento da ciência natural moderna, da ciência natural não-teleológica, e por conseguinte a destruição do fundamento do direito natural tradicional. O primeiro homem a tirar para o direito natural as consequências desta mudança importantíssima foi Thomas Hobbes, esse extremista imprudente, ímpio e iconoclasta, o primeiro filósofo plebeu, que é um autor tão delicioso precisamente por causa da sua franqueza quase juvenil, da sua sempre presente humanidade e da sua clareza e força maravilhosas. Foi merecidamente castigado pela sua temeridade, em particular pelos seus conterrâneos. Apesar de tudo, exerceu uma influência enorme sobre todo o pensamento político posterior, sobre o pensamento continental mas também sobre o pensamento inglês, e sobretudo sobre Locke – sobre o judicioso Locke, que judiciosamente evitou tanto quanto pôde mencionar o «nome vituperado com toda a justiça» de Hobbes. É para Hobbes que nos temos de virar se quisermos compreender o carácter específico do direito natural moderno.

A. HOBBES

Thomas Hobbes considerava-se a si mesmo o fundador da filosofia política ou da ciência política. É óbvio que sabia que a grande honra que reivindicava para si era atribuída, por um consentimento quase universal, a Sócrates. Nem lhe era permitido esquecer o facto notório de a tradição que Sócrates inaugurara ser ainda poderosa na sua época. Mas estava seguro de que a filosofia política tradicional «era mais um sonho do que uma ciência» (1).

Os nossos estudiosos contemporâneos não se deixam impressionar com a reivindicação de Hobbes. Fazem notar que Hobbes tinha uma profunda dívida para com a tradição que desprezava. Alguns deles chegam quase a sugerir que Hobbes foi um dos últimos escolásticos. Para que não confundamos as árvores com a floresta, reduziremos por agora os resultados significativos da erudição contemporânea a uma única frase. Hobbes devia à tradição uma única, mas importantíssima, ideia: recebeu da tradição a ideia de que a filosofia política ou a ciência política é possível ou necessária.

(1) *Elements of Law*, Epístola Dedicatória; I.1, sec. 1; 13, sec. 3, e 17, sec. 1. *De corpore*, Epístola Dedicatória; *De cive*, Epístola Dedicatória e prefácio; *Opera Latina*, I, p. xc. *Leviathan*, caps. XXXI (241) e XLVI (438). Nas citações de *Leviathan*, os números entre parêntesis indicam as páginas da edição «Blackwell's Political Texts».

Para compreender a espantosa pretensão de Hobbes é preciso prestar a mesma atenção à sua rejeição enfática dessa tradição, por um lado, e à sua concordância quase silenciosa com ela, por outro. Assim, primeiro é preciso identificar o que é essa tradição. Em termos mais rigorosos, primeiro é preciso ver a tradição como Hobbes a viu, e esquecer, por alguns momentos, como ela se apresenta aos olhos do historiador contemporâneo. Hobbes designa pelo nome os seguintes representantes da tradição: Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, Tácito e Plutarco (2). Identifica tacitamente a tradição da filosofia política com uma tradição particular, com a tradição cujas premissas podem ser enunciadas da seguinte maneira: o nobre e o justo distinguem-se fundamentalmente do prazenteiro, e são, por natureza, preferíveis a este; ou, há um direito natural que é inteiramente independente de qualquer pacto ou convenção humana; ou, há uma ordem política que é a melhor porque é conforme à natureza. Hobbes identifica a filosofia política tradicional com a procura do melhor regime, ou da ordem social que é pura e simplesmente justa, e portanto com uma actividade que é política, não só porque lida com assuntos políticos, mas sobretudo porque é animada por um espírito político. Identifica a filosofia política tradicional com essa tradição particular que era inspirada por um espírito cívico, ou que era – para usar um termo que é, com efeito, muito impreciso, mas que ainda é hoje em dia facilmente inteligível – «idealista».

Quando fala de filósofos políticos anteriores, Hobbes não menciona essa outra tradição à qual poderíamos associar «os sofistas», Epicuro e Carnéades como os seus mais famosos representantes. A tradição anti-idealista pura e simplesmente não existia para ele – enquanto tradição de filosofia política. Porquanto ignorava a própria ideia de filosofia política tal como Hobbes a entendia. Estava de facto interessada na natureza das coisas políticas, e em particular da justiça. Estava também interessada na questão da vida boa do indivíduo e, portanto, na questão de saber se, ou como, o indivíduo podia usar a sociedade civil para os seus fins privados e apolíticos: para o seu

(2) *De cive*, prefácio, e XII.3; *Opera Latina*, V, pp. 358-359.

conforto e para a sua glória. Mas essa tradição não era política. Não era inspirada por um espírito cívico. Não conservava a orientação dos estadistas ao mesmo tempo que alargava as suas perspectivas. Não se dedicava ao cuidado com a ordem justa da sociedade como algo que é digno de ser escolhido por si mesmo.

Ao identificar tacitamente a filosofia política tradicional com a tradição idealista, Hobbes exprime, pois, a sua concordância tácita com a visão idealista quanto à função ou alcance da filosofia política. Tal como Cícero, Hobbes alinha com Catão na oposição a Carnéades. Apresenta a sua nova doutrina como o primeiro tratamento verdadeiramente científico ou filosófico da lei natural; concorda com a tradição socrática ao afirmar que a filosofia política tem por objecto o direito natural. Hobbes tenciona mostrar «o que é a lei, como Platão, Aristóteles, Cícero e outros fizeram»; não se refere a Protágoras, nem a Epicuro, nem a Carnéades. Receia que o seu livro *Leviatã* possa fazer recordar os seus leitores da *República* de Platão; ninguém sonharia em comparar o *Leviatã* ao *De rerum natura* de Lucrécio(3).

É a partir de um acordo fundamental com a tradição idealista que Hobbes a rejeita. Pretende fazer adequadamente o que a tradição socrática fez de uma maneira perfeitamente desadequada. Pretende ser bem sucedido onde a tradição socrática falhou. Atribui o fracasso da tradição idealista a um erro fundamental: a filosofia política tradicional pressupôs que o homem é por natureza um animal político ou social. Ao rejeitar esse pressuposto, Hobbes junta-se à tradição epicurista. Aceita a sua perspectiva de que o homem é por natureza, ou originariamente, um animal apolítico e mesmo associal, assim como aceita a premissa segundo a qual o bem é fundamental idêntico ao prazer(4). Mas Hobbes utiliza essa concepção apolítica com uma intenção política. Tenta difundir o espírito do idealismo

(3) *Elements*, Epístola Dedicatória; *Leviathan*, caps. XV (94-95), XXVI (172), XXXI (241), e XLVI (437-38).

(4) *De cive*, I.2; *Leviathan*, cap. VI (33). Hobbes fala com maior ênfase da preservação de si mesmo do que do prazer, e aparenta, assim, estar mais próximo dos estóicos do que dos epicuristas. A razão pela qual Hobbes acentua a preservação de si consiste no facto de o prazer ser uma «aparência» cuja realidade subjacente é «apenas movimento», ao passo que a preservação de si pertence à esfera, não só da «aparência», mas também do «movimento» (cf. Espinosa, *Ética*, II, proposição 9 schol. e 11 schol.). A superior importância que Hobbes atribui à preservação de si em relação ao prazer deve-se, então, à sua concepção de natureza e de ciência da natureza. Resulta, portanto, de uma motivação inteiramente diferente da que funda a perspectiva estóica, apesar de serem na aparência idênticas.

político na tradição hedonista. Assim, Hobbes tornou-se no criador do hedonismo político, uma doutrina que revolucionou por toda a parte a vida humana numa proporção jamais igualada por qualquer outra doutrina.

A transformação histórica que somos forçados a atribuir a Hobbes foi bem compreendida por Edmund Burke: «Anteriormente, a ousadia não era o sinal característico dos ateus enquanto tais. O seu carácter era quase o oposto; os ateus eram como os antigos epicuristas, uma raça bastante pouco empreendedora. Mas, nos últimos tempos, tornaram-se mais activos, imaginativos, turbulentos e sediciosos»(5). O ateísmo político é um fenómeno especificamente moderno. Antes disso, nenhum ateu duvidava de que a vida social exigia a crença em Deus, ou nos deuses, e a sua adoração. Desde que não nos deixemos enganar por fenómenos efémeros, percebemos que o ateísmo político e o hedonismo político são duas faces da mesma moeda. Surgiram no mesmo momento e na mesma mente.

Ao tentar compreender a filosofia política de Hobbes, não podemos perder de vista a sua filosofia natural. Esta pertence ao tipo que, em termos clássicos, é ilustrado pela física de Demócrito e de Epicuro. Porém, Hobbes considerava Platão, e não Epicuro ou Demócrito, «o melhor dos filósofos antigos». O que aprendeu com a filosofia natural de Platão não foi que o universo não pode ser compreendido se não for governado por uma inteligência divina. Independentemente do que possam ter sido os seus pensamentos íntimos, a filosofia natural de Hobbes é tão ateísta como a física de Epicuro. Hobbes aprendeu com a filosofia natural de Platão que a matemática é «a mãe de toda a ciência da natureza»(6). Por ser simultaneamente matemática e materialista-mecanicista, a filosofia natural de Hobbes é uma combinação da física platónica e da física epicurista. Deste ponto de vista, a filosofia ou a ciência pré-moderna no seu conjunto foi «mais um sonho do que uma ciência» precisamente porque não foi capaz de imaginar essa combinação. Pode-se dizer que a filosofia de Hobbes como um todo é o exemplo clássico de uma combinação tipicamente moderna de idealismo político com uma visão materialista e ateísta do todo.

As posições que originariamente são incompatíveis uma com a outra podem ser combinadas de dois modos diferentes. O primeiro

(5) *Thoughts on French Affairs*, em *Works of Edmund Burke* (ed. «Bohn's Standard Library», vol. III), p. 377.

(6) *Leviathan*, cap. XLVI (438); *English Works*, VII, p. 346.

é fazer um compromisso ecléctico que se mantenha no mesmo plano em que se situavam as posições originárias. O outro modo consiste na síntese possibilitada pela transição do pensamento do plano das posições originárias para um outro plano inteiramente diferente. A combinação efectuada por Hobbes é uma síntese. Pode ter ignorado, ou não, que, de facto, estava a combinar duas tradições opostas. Mas estava perfeitamente ciente que o seu pensamento pressupunha uma ruptura radical com todo o pensamento tradicional, ou que pressupunha o abandono do plano em que o «platonismo» e o «epicurismo» haviam prosseguido a sua luta secular.

Hobbes, assim como os seus contemporâneos mais ilustres, sentia-se esmagado ou eufórico pela percepção do fracasso completo da filosofia tradicional. Bastou um olhar pelas controvérsias presentes e passadas para o convencer que a filosofia, ou a procura da sabedoria, não conseguira converter-se em sabedoria. Essa transformação, há muito tempo aguardada, seria agora efectuada. Para ser bem sucedido onde a tradição falhara, era preciso começar por reflectir sobre as condições que têm de ser reunidas para realizar a sabedoria: era preciso começar por reflectir sobre o método certo. O propósito destas reflexões era garantir a realização da sabedoria.

O que manifestou com maior clareza o fracasso da filosofia tradicional foi o facto de a filosofia dogmática ter sido sempre acompanhada pela filosofia céptica, como se da sua sombra se tratasse. O dogmatismo ainda não conseguira superar o cepticismo de uma vez por todas. Garantir a realização da sabedoria significa erradicar o cepticismo não sem fazer justiça à verdade nele incorporada. Com este objectivo em vista, é preciso dar rédea solta ao cepticismo extremo: o que sobreviver ao assalto do cepticismo extremo constitui o fundamento absolutamente seguro da sabedoria. A realização da sabedoria é idêntica à construção de um edifício dogmático absolutamente confiável sobre os alicerces do cepticismo extremo (7).

A experiência do cepticismo extremo foi então orientada pela antecipação de um novo tipo de dogmatismo. De todas as pesquisas científicas conhecidas, só a matemática fora bem sucedida. Assim, a nova filosofia dogmática tinha de ser construída segundo o modelo da matemática. O simples facto de o único conhecimento seguro que estava disponível não tratar dos fins, mas «consistir apenas na comparação de figuras e de movimentos» gerou um preconceito contra qualquer visão teleológica, ou um preconceito favorável a uma perspectiva mecanicista (8). Talvez seja mais exacto dizer que fortaleceu um preconceito que já existia. Pois é provável que o que Hobbes tinha sobretudo em mente era a visão, não de um novo tipo de filosofia ou de ciência, mas de um universo que é unicamente constituído por corpos e pelos seus movimentos incertos.

(7) Comparar o argumento de Hobbes com a tese da primeira *Meditação* de Descartes.

O fracasso da tradição filosófica predominante podia ser directamente atribuído à dificuldade com que toda a física teleológica se confronta, e de forma bastante natural surgiu a suspeita de que, graças a pressões sociais de vários tipos, à perspectiva mecanicista nunca fora dada uma oportunidade de dar provas das suas virtudes. Mas é precisamente por Hobbes estar principalmente interessado numa perspectiva mecanicista que foi conduzido inevitavelmente, no ponto em que as coisas estavam, à ideia de uma filosofia dogmática fundada no cepticismo extremo. Porquanto Hobbes aprendera com Platão e com Aristóteles que, se o universo é como a física de Demócrito e de Epicuro o descrevem, então fica excluída a possibilidade de qualquer física, de qualquer ciência, ou, por outras palavras, que o materialismo coerente culmina necessariamente no cepticismo. O «materialismo científico» não seria possível se não se conseguisse assegurar a possibilidade da ciência contra o cepticismo gerado pelo materialismo. Só a revolta preventiva contra um universo entendido ao modo materialista tornaria possível uma ciência de um tal universo. Era necessário descobrir ou inventar uma ilha que estivesse isenta do fluxo da causalidade mecânica. Hobbes teve de contemplar a possibilidade de uma ilha natural. Um espírito incorpóreo estava fora de questão. Por outro lado, o que aprendera com Platão e com Aristóteles fê-lo de algum modo perceber que o espírito corpóreo, composto por partículas muito uniformes e redondas e que satisfizera Epicuro, era uma solução desadequada. Foi forçado a perguntar-se se o universo não teria lugar para uma ilha artificial, para uma ilha a ser criada pela ciência.

A solução foi-lhe sugerida pelo facto de a matemática, o modelo da nova filosofia, ter estado ela mesma exposta a um ataque do cepticismo e se ter revelado capaz de lhe resistir por meio de uma transformação ou de uma interpretação específica. Para «evitar os sofismas dos cépticos» relativos a «essa tão célebre evidência da geometria (...) julguei

(8) *Elements*, Epístola Dedicatória, e I.13, sec. 4; *De cive*, Epístola Dedicatória; *Leviathan*, cap. XI (68); cf. Espinosa, *Ética*, I, Apêndice.

que seria necessário nas minhas definições exprimir esses movimentos que desenham e descrevem as linhas, as superfícies, os sólidos e as figuras». Em termos gerais, apenas temos um conhecimento absolutamente seguro ou científico dos objectos de que somos a causa, ou cuja construção está ao nosso alcance ou depende da nossa vontade arbitrária. A construção não estaria inteiramente ao nosso alcance se houvesse um único passo dessa construção que não estivesse totalmente sujeito à nossa supervisão. A construção tem de ser uma construção consciente; é impossível conhecer uma verdade científica sem saber ao mesmo tempo que fomos os seus autores. A construção não estaria inteiramente ao nosso alcance se recorresse a alguma matéria, isto é, a qualquer coisa que não fosse uma construção nossa. O mundo das nossas construções está completamente despido de enigmas porque somos a sua única causa e porque temos um conhecimento perfeito da sua causa. A causa do mundo das nossas construções não tem uma causa ulterior, uma causa que não esteja plenamente ao nosso alcance; o mundo das nossas construções tem um começo absoluto, trata-se de uma criação no sentido estrito do termo. O mundo das nossas construções é, portanto, a ilha desejada que está isenta do fluxo da causalidade cega e incerta(9). A descoberta ou a invenção dessa ilha parecia garantir a possibilidade de uma filosofia ou ciência materialista e mecanicista, sem que isso forçasse a pressuposição de uma alma ou de um espírito irredutível à matéria móvel. Essa descoberta ou invenção

(9) *English Works*, VII, p. 179 ss.; *De homine*, X.4-5; *De cive*, XVIII.4 e XVII.28; *De corpore*, XXV.1; *Elements*, ed. Tönnies, p. 168; quarta objecção às *Meditações* de Descartes. A dificuldade a que a concepção hobbesiana de ciência está exposta é indicada pelo facto de que, como diz Hobbes, toda a filosofia ou a ciência «desfia consequências» (cf. *Leviathan*, cap. IX), embora tenha a sua origem em «experiências» (*De cive*, XVII.12), isto é, em última análise, a filosofia ou a ciência dependem do que é dado e não do que é construído. Hobbes tentou resolver esta dificuldade distinguindo as ciências propriamente ditas, que são puramente construtivas ou demonstrativas (a matemática, a cinemática e a ciência política), da física, que goza de um estatuto inferior às primeiras (*De corpore*, XXV.1; *De homine*, X.5). Essa solução cria uma nova dificuldade, já que a ciência política pressupõe o estudo científico da natureza do homem, o que faz parte da física (*Leviathan*, cap. IX em ambas as versões; *De homine*, Epístola Dedicatória; *De corpore*, VI.6). Aparentemente, Hobbes tentou resolver esta nova dificuldade da seguinte maneira: é possível conhecer as causas dos fenómenos políticos, quer descendo dos fenómenos mais gerais (a natureza do movimento, a natureza dos seres vivos, a natureza do homem) até a essas causas, e ascendendo dos fenómenos políticos tal como cada um os conhece pela experiência, até a essas mesmas causas (*De corpore*, VI.7). Em todo o caso, Hobbes afirmava energicamente que a ciência política pode se basear, ou consistir, na «experiência» por oposição às «demonstrações» (*De homine*, Epístola Dedicatória; *De cive*, prefácio; *Leviathan*, introdução e cap. XXXII, *in princ.*).

acabaria por permitir uma atitude de neutralidade ou de indiferença face ao conflito secular entre o materialismo e o espiritualismo. Hobbes tinha o desejo sincero de ser um materialista «metafísico». Mas foi forçado a contentar-se com um materialismo «metódico».

Só compreendemos aquilo que criamos. Como não criamos os seres naturais, estes são ininteligíveis no sentido estrito do termo. Segundo Hobbes, este facto é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma ciência da natureza. Mas tem como consequência que a ciência da natureza é, e será sempre, fundamentalmente hipotética. Porém, isso é tudo o que necessitamos para nos convertermos em donos e senhores da natureza. Ainda assim, por muito bem sucedido que o homem possa ser na conquista da natureza, nunca será capaz de compreendê-la. O universo permanecerá para o homem um perfeito enigma. Em última análise, é este facto que explica a persistência do cepticismo, e que em certa medida o justifica. O cepticismo é o resultado inevitável do carácter ininteligível do universo ou da crença infundada na sua inteligibilidade. Por outras palavras, como as coisas naturais enquanto tais são misteriosas, o conhecimento ou a certeza gerada pela natureza carece necessariamente de evidência. O conhecimento baseado no exercício natural da mente humana está necessariamente sujeito à dúvida. É por esta razão que Hobbes se afasta em particular do nominalismo pré-moderno. O nominalismo pré-moderno confiava no exercício natural da mente humana. Em particular, exibia essa confiança quando ensinava que *natura occulte operatur in universalibus*, ou que as «antecipações» em função das quais nos orientamos tanto no decurso da vida quotidiana, como na ciência, são produtos da natureza. Para Hobbes, a origem natural dos universais ou das antecipações constituía uma razão irrecusável para os abandonar em favor de «ferramentas intelectuais» artificiais. Não existe harmonia natural entre o espírito humano e o universo.

O homem pode garantir a realização da sabedoria, já que a sabedoria é idêntica à construção livre. Mas a sabedoria não pode ser uma construção livre se o universo for inteligível. O homem pode garantir a realização da sabedoria, não apesar de o universo ser ininteligível, mas, pelo contrário, porque o universo é ininteligível. O homem só pode ser soberano porque a sua humanidade não encontra qualquer ponto de apoio no cosmos. Só pode ser soberano porque é um absoluto estranho no universo. Só pode ser soberano porque é forçado a ser soberano. Como o universo é ininteligível, e como o domínio da natureza não requer a sua compreensão, não há limites conhecíveis à

conquista da natureza pelo homem. O homem não tem nada perder senão os seus grilhões, e, tanto quanto lhe é dado a perceber, pode ter tudo a ganhar. Apesar de tudo, uma coisa é certa: a miséria é o estado natural do homem; a visão da Cidade do Homem erigida sobre as ruínas da Cidade de Deus é uma esperança infundada.

Para nós é difícil compreender como Hobbes pôde ser tão optimista quando havia tantas razões para desesperar. É provável que, de algum modo, a experiência, assim como a antecipação legítima, de um progresso inaudito na esfera que está sujeita ao controlo humano o tenha tornado insensível ao «silêncio eterno desses espaços infinitos» ou às fendas dos *moenia mundi*. Para sermos justos para com Hobbes, é preciso acrescentar que as inúmeras desilusões sofridas pelas gerações posteriores ainda não conseguiram extinguir a esperança que ele alimentava juntamente com os seus contemporâneos mais ilustres. Menos ainda conseguiram destruir os muros que Hobbes levantou, e que, dir-se-ia, tinham como função limitar a sua visão. Com efeito, as construções conscientes foram substituídas pelos movimentos não imprevistos da «História». Mas a «História» limita a nossa visão exactamente da mesma forma que as construções conscientes limitaram a visão de Hobbes: também a «História» desempenha a função de enaltecer o estatuto do homem e do seu «mundo» ao levá-lo ao esquecimento do todo ou da eternidade(10). No seu estádio final a limitação especificamente moderna encontra a sua expressão na sugestão de que o princípio supremo, que, enquanto tal, não

(10) Duas citações de autores que pertencem a campos opostos mas à mesma família espiritual podem servir de ilustração. Lemos na obra de Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassichen Philosophie*: «nada subsiste ante ela [a filosofia dialéctica] senão o ininterrupto processo do devir e do perecer, da ascensão *sem fim* do inferior ao superior (...) Não precisamos de entrar aqui na questão de saber se esta maneira de ver está de acordo com o estado actual da ciência da natureza que prevê para a existência da própria Terra um possível fim – mas para a sua habitabilidade *um fim bastante seguro* –, que, portanto, atribui também à história humana não só um ramo ascendente como também um descendente. Encontramo-nos, *em todo o caso, ainda bastante longe do ponto de viragem*». Lemos na obra de J. J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*: «O Oriente atém-se ao critério da natureza, o Ocidente substitui-o pelo histórico (...) Poderíamos sentir a tentação de reconhecer nesta *subordinação da ideia divina à humana* o último grau da decadência de um ponto de partida mais antigo e mais elevado (..) E, no entanto, este retrocesso contém contem o germe de um progresso muito mais importante. Pois é como tal que devemos considerar cada libertação do nosso espírito dos grilhões paralisantes de um modo cósmico-físico de considerar a vida (...) Se o Etrusco de temperamento sombrio crê na finitude da sua raça, já o Romano se alegra com a *eternidade do seu Estado de que não é capaz de duvidar.*». (Os itálicos não estão no original).

tem qualquer relação com nenhuma causa ou causas possíveis do todo, é o substrato misterioso da «História» e, por estar associado ao homem e só a ele, não é eterno, mas coevo da história humana.

Para regressar a Hobbes, a sua concepção de filosofia ou de ciência tem as suas raízes na convicção de que uma cosmologia teleológica é impossível, e no sentimento de que uma cosmologia mecanicista não satisfaz o requisito da inteligibilidade. Hobbes soluciona o problema afirmando que o fim ou os fins sem os quais nenhum fenómeno pode ser compreendido não têm de ser inerentes aos fenómenos; o fim inerente ao interesse no conhecimento é suficiente. O conhecimento enquanto fim fornece o princípio teleológico indispensável. O que substitui a cosmologia teleológica não é a nova cosmologia mecanicista, mas aquilo a que mais tarde se chamará «epistemologia». Contudo, o conhecimento não pode constituir o fim se o todo for pura e simplesmente ininteligível: *Scientia propter potentiam*(11). Em última análise, toda a inteligibilidade ou toda a significação está enraizada nas necessidades humanas. O fim, ou o fim mais premente que o desejo humano impõe, é o princípio supremo, o princípio organizador. Mas se o bem humano se torna no princípio supremo, então a ciência política ou a ciência social torna-se no tipo mais importante de conhecimento, como Aristóteles antevira. Nas palavras de Hobbes, *Dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos*(12). Assim, não basta dizer que Hobbes concorda com a tradição idealista quanto à função e alcance da filosofia política. As suas expectativas relativamente à filosofia política são incomparavelmente maiores do que as expectativas dos clássicos. Não há um sonho de Cipião iluminado por uma visão verdadeira do todo a recordar os seus leitores da derradeira futilidade de tudo o que os homens podem fazer. Da filosofia política assim concebida, Hobbes é o verdadeiro fundador.

Foi Maquiavel, maior do que Colombo, que descobrira o continente onde Hobbes podia erigir a sua estrutura. Quando se tenta compreender o pensamento de Maquiavel, é muito conveniente recordar as palavras que o inspirado Marlowe lhe atribuiu: «Eu (...) declaro que a

(11) *De corpore*, I.6. O abandono do primado da contemplação ou da teoria em favor do primado da prática é a consequência necessária do abandono do plano sobre o qual o platonismo e o epicurismo haviam prosseguido a sua luta. Porquanto a síntese do platonismo e do epicurismo depende por inteiro da ideia de que compreender é fazer.

(12) Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1141a20-22; *De cive*, prefácio; cf. *Opera Latina*, IV, pp. 487-488: a filosofia política é a única parte séria da filosofia.

ignorância é o único pecado». Esta é quase a definição do filósofo. De resto, nenhuma pessoa avisada jamais duvidou que Maquiavel, no seu estudo dos assuntos políticos, tivesse espírito cívico. Sendo um filósofo com espírito cívico, Maquiavel prosseguiu a tradição do idealismo político. Mas combinou a concepção idealista da nobreza intrínseca da acção política com uma concepção anti-idealista, se não do todo, pelo menos das origens do género humano ou da sociedade civil.

A admiração de Maquiavel pela prática política da antiguidade clássica e, em particular, da Roma republicana é apenas a outra face da sua rejeição da filosofia política clássica. Maquiavel rejeitou a filosofia política clássica, e por conseguinte toda a tradição da filosofia política no sentido pleno da palavra, por ser inútil: A filosofia política clássica tinha por referência a pergunta «como devem os homens viver?»; ora o modo correcto de responder à questão da ordem justa da sociedade consiste em ter por referência a maneira como os homens efectivamente vivem. A revolta «realista» de Maquiavel contra a tradição conduziu à substituição da excelência humana, ou, mais precisamente, da virtude moral e da vida contemplativa, pelo patriotismo ou pela virtude meramente política. Acarretou um abaixamento deliberado do objectivo final. O objectivo final é abaixado de forma a aumentar a probabilidade de o alcançar. Tal como mais tarde Hobbes abandonaria o sentido originário de sabedoria de forma a garantir a sua realização, também Maquiavel abandonou o sentido originário da boa sociedade ou da vida boa. Maquiavel não estava nada preocupado com o que aconteceria às inclinações naturais do homem, ou da alma humana, cujas exigências pura e simplesmente transcendem esse objectivo limitado. Desconsiderava essas inclinações. Limitou o seu horizonte para obter resultados. E quanto ao poder do acaso, a Fortuna aparecia na forma de uma mulher que pode ser dominada pelo tipo certo de homem: o acaso pode ser conquistado.

Maquiavel justificava a sua procura de uma filosofia política «realista» através de reflexões sobre os fundamentos da sociedade civil, o que significa, em última análise, reflexões sobre o todo no seio do qual o homem vive. A justiça não tem um fundamento natural, nem sobre-humano. Todas as coisas humanas estão sujeitas a demasiada oscilação para podermos sujeitá-las a princípios estáveis de justiça. Mais do que o propósito moral, é a necessidade que determina, em cada caso, qual deve ser a conduta a adoptar. Portanto, a sociedade civil não pode aspirar a ser pura e simplesmente justa. Toda a legitimidade tem as suas raízes na ilegitimidade; todas as ordens sociais ou morais foram estabelecidas com o auxílio de meios moralmente questionáveis; a sociedade civil tem as suas raízes, não na justiça, mas na injustiça. O fundador da mais célebre de todas as comunidades políticas era um fratricida. Seja qual for a acepção que se lhe atribua, a justiça só é possível depois de instaurada uma ordem social; a justiça só é possível no seio de uma ordem criada pelo homem. Porém, a fundação da sociedade civil, o exemplo supremo em política, é, no interior da sociedade civil, imitada em todos os casos extremos. Maquiavel tem como ponto de referência não tanto a situação em que os homens vivem, mas antes o caso extremo. Acredita que a situação extrema é mais reveladora das raízes da sociedade civil, e, portanto, do seu verdadeiro carácter, do que a situação normal(13). A raiz ou a causa eficiente toma o lugar do fim ou do propósito.

Foi a dificuldade implícita na substituição da virtude moral pela virtude meramente política, ou a dificuldade implícita na admiração de Maquiavel pelas políticas predadoras da Roma republicana(14), que induziu Hobbes a tentar restaurar os princípios morais da política, isto é, a tentar restaurar a lei natural, no mesmo plano do «realismo» maquiavélico. Ao fazer essa tentativa, Hobbes teve sempre presente no seu espírito o facto de o homem não conseguir garantir a realização da ordem social justa se não tiver um conhecimento seguro ou exacto ou científico tanto da ordem social justa, como das condições da sua realização. Portanto, tentou, em primeiro lugar, proceder a uma rigorosa dedução da lei natural ou moral. Para «evitar os sofismas dos cépticos», era preciso tornar a lei natural independente de quaisquer «antecipações» naturais e, por isso, do *consensus gentium*(15). A tradição predominante definira a lei natural por relação ao fim ou à perfeição do homem enquanto animal racional e social. O que Hobbes tentou fazer com base na objecção fundamental de Maquiavel ao ensinamento utópico da tradição, apesar de se opor à solução maquiavélica, foi conservar a ideia de lei natural, mas separando-a da ideia da perfeição humana; a lei natural só será eficaz ou só terá valor prático se puder ser deduzida do modo em que os homens efectivamente vivem, se puder ser deduzida da força mais poderosa que efectivamente determina a conduta de todos os homens, ou da maior parte dos homens na maior parte das ocasiões. O fundamento completo da lei natural tem de ser

(13) Cf. Bacon, *Advancement of Learning* (ed. «Everyman's Library»), pp. 70-71.
(14) *De cive*, Epístola Dedicatória.
(15) *Ibid.*, II.1.

procurado, não no fim do homem, mas nas suas origens(16); na *prima naturae* ou, melhor, no *primum naturae*. O que é mais poderoso para a maior parte dos homens na maior parte das ocasiões não é a razão, mas a paixão. A lei natural não será eficaz se os seus princípios forem contestados pela paixão ou se lhe desagradarem(17). A lei natural tem de ser deduzida da mais poderosa de todas as paixões.

Mas a mais poderosa de todas as paixões será um facto natural, e não devemos pressupor que a justiça, ou o que é humano no homem, têm um fundamento natural. Ou existirá uma paixão, ou um objecto da paixão, que seja em certo sentido anti-natural, e que marca o ponto de indiferença entre o natural e o não-natural, que é, por assim dizer, o *status evanescendi* da natureza, e, portanto, uma origem possível para a conquista da natureza ou para a liberdade? A mais poderosa de todas as paixões é o medo da morte, e, mais precisamente, o medo da morte violenta às mãos de outros homens: não é a natureza, mas «esse terrível inimigo da natureza, a morte», isto é, é a morte na medida em que o homem possa fazer algo para a evitar, ou para a vingar, que providencia a orientação crucial(18). A morte ocupa o lugar do *telos*. Ou, para manter a ambiguidade do pensamento de Hobbes, digamos que o medo da morte violenta exprime com a maior acuidade o mais poderoso e o mais fundamental de todos os desejos naturais, o desejo inicial, o desejo de preservação de si mesmo.

Se, então, a lei natural tem de ser deduzida do desejo de preservação de si, por outras palavras, se o desejo de preservação de si é a única raiz de toda a justiça e de toda a moral, então o facto moral fundamental não é um dever, mas um direito; todos os deveres derivam de um direito fundamental e inalienável de preservação de si. Não há, pois, deveres absolutos ou incondicionais; os deveres só são vinculativos na medida em que o seu cumprimento não ponha em causa a nossa preservação. Só o direito de preservação de si é incondicional ou absoluto.

(16) No subtítulo de *Leviatã* (*A Matéria, Forma e Poder de uma Comunidade Política*), o fim não é mencionado. Ver também o que Hobbes diz sobre o seu método no prefácio de *De cive*. Afirma que deduziu o fim das origens. Na verdade, Hobbes deu o fim por adquirido; pois descobriu as origens por meio de uma análise da natureza humana e dos assuntos humanos com esse fim (a paz) em vista (cf. *De cive*, I.1, e *Leviathan*, cap. XI, *in princ.*). No mesmo sentido, na sua análise do direito e da justiça, Hobbes dá por adquirida a concepção de justiça geralmente aceite (*De cive*, Epístola Dedicatória).

(17) *Elements*, Epístola Dedicatória.

(18) *Ibid.*, I.14, sec. 6; *De cive*, Epístola Dedicatória, I.7, e III.31; *Leviathan*, caps. XIV (92) e XXVII (197). Teríamos de partir daqui para compreendermos o papel do romance policial na orientação moral dos nossos dias.

Por natureza apenas existe um direito perfeito e nenhum dever perfeito. A lei natural, que formula os deveres naturais do homem, não é uma lei no sentido próprio da palavra. Como o facto moral fundamental e absoluto é um direito, e não um dever, a função da sociedade civil, bem como os seus limites, têm de ser definidos em termos do direito natural do homem, e não em termos do seu dever natural. O Estado tem a função, não de gerar ou promover a vida virtuosa, mas de salvaguardar o direito natural de cada um. E o poder do Estado encontra o seu limite absoluto nesse direito natural e em mais nenhum outro facto moral(19). Se podemos chamar liberalismo à doutrina política que considera os direitos do homem, por contraposição aos seus deveres, como o facto político fundamental, e que identifica a função do Estado com a protecção ou a salvaguarda desses direitos, então temos de dizer que Hobbes foi o fundador do liberalismo.

Ao transplantar a lei natural para o terreno de Maquiavel, Hobbes originou sem dúvida um género inteiramente novo de doutrina política. As doutrinas pré-modernas da lei natural ensinavam os deveres do homem; quando prestavam alguma atenção aos direitos era para concebê-los essencialmente como derivações dos deveres. Como já se notou frequentemente, no decurso dos séculos XVII e XVIII colocou-se uma ênfase muito maior nos direitos do que acontecera até então. Pode-se dizer que a ênfase posta nos deveres naturais foi substituída pela ênfase nos direitos naturais(20). Mas mudanças quantitativas deste tipo só se tornam inteligíveis quando são vistas no contexto de uma mudança qualitativa e fundamental, para não dizer que tais mudanças quantitativas só são possíveis graças a uma mudança qualitativa e fundamental. A mudança fundamental de uma orientação segundo deveres naturais para uma orientação segundo direitos naturais encontra a sua expressão mais clara e mais sintomática no ensinamento de Hobbes, o qual fez directamente de um direito natural incondicional a base de todos deveres naturais, sendo estes, portanto, apenas condicionais. Hobbes é o porta-voz clássico e o fundador de uma doutrina da lei natural especificamente moderna. Esta mudança profunda pode ser directamente atribuída ao interesse

(19) *De cive*, II.10, *in fine*, 18-19; III.14, 21, 27 e anotações, 33; VI.13; XIV.3; *Leviathan*, caps. XIV (84, 86-87), XXI (142-143), XXVIII (202) e XXXII (243).

(20) Cf. Otto von Gierke, *The Development of Political Theory* (Nova Iorque, 1939), pp. 108, 322, 352; e J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings* (2ª ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1934), pp. 221-223. Kant já se pergunta por que é que a filosofia moral se chama a doutrina dos deveres e não a doutrina dos direitos (ver *Metaphysik der Sitten*, ed. Vorlaender, p. 45).

de Hobbes numa garantia humana da realização da ordem social justa ou à sua intenção «realista». A realização de uma ordem social que se define em termos dos deveres do homem é necessariamente incerta e até improvável; uma tal ordem pode muito bem parecer utópica. Já uma ordem social que se define em termos dos direitos do homem é bastante diferente. Porquanto os direitos em questão exprimem, ou pretendem exprimir, algo que todos efectivamente desejam; consagram o interesse próprio de cada indivíduo tal como cada um o entende ou pode ser facilmente levado a concebê-lo. Podemos contar mais seguramente com que os homens lutem pelos seus direitos do que cumpram os seus deveres. Nas palavras de Burke: «O pequeno catecismo dos direitos dos homens é rapidamente aprendido; e as inferências estão nas paixões» (21). A respeito da formulação clássica de Hobbes, acrescentamos que as premissas estão já nas paixões. O que se exige para tornar o direito natural moderno eficaz é recorrer às «luzes» ou à propaganda, em vez de exortações morais. A partir daqui podemos compreender o facto frequentemente observado de que, no período moderno, a lei natural tornou-se numa força muito mais revolucionária do que fora no passado. Esse facto é uma consequência directa da mudança fundamental no carácter da própria doutrina da lei natural.

A tradição a que Hobbes se opôs pressupusera que o homem não pode alcançar a perfeição da sua natureza senão no interior, e através da, sociedade civil, e, portanto, que a sociedade civil é anterior ao indivíduo. Foi este pressuposto que conduziu à ideia de que o principal facto moral é o dever e não os direitos. Não se podia afirmar a primazia dos direitos naturais sem afirmar que o indivíduo é, em todos os aspectos, anterior à sociedade civil: todos os direitos da sociedade civil ou do soberano decorrem dos direitos que originariamente pertencem ao indivíduo (22). O indivíduo enquanto tal, o indivíduo independentemente das suas qualidades – e não apenas, como Aristóteles propusera, o homem que transcende a humanidade – tinha de ser pensado como um ser essencialmente completo, sem que a sociedade civil lhe fosse necessária. Esta concepção está implícita na afirmação de que existe um estado de natureza que antecede a sociedade civil. Segundo Rousseau, «os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade civil sentiram todos a necessidade de recuar até ao estado de natureza». É verdade que a procura da ordem social justa é inseparável da reflexão sobre as origens da sociedade civil ou sobre a vida pré-política do homem. Mas a identificação da vida pré-política do homem com «o estado de natureza» é uma concepção particular, é uma concepção que de modo algum é partilhada por «todos» os filósofos políticos. Só com Hobbes, que mesmo assim quase pedia desculpa por usar esse termo, é que o estado de natureza se converteu num tópico essencial da filosofia política. Só a partir de Hobbes é que a doutrina filosófica da lei natural se tornou essencialmente numa doutrina do estado de natureza. Antes dele, o contexto natural da expressão «estado de natureza» era a teologia cristã, e não a filosofia política. O estado de natureza distinguia-se em particular do estado de graça, e subdividia-se em estado de natureza pura e estado de natureza decaída. Hobbes abandonou a subdivisão, e substituiu o estado de graça pelo estado de sociedade civil. Negava, assim, se não o facto, pelo menos a importância da Queda, e afirmava, em conformidade, que aquilo que era necessário para remediar as deficiências ou as «inconveniências» do estado de natureza não era a graça divina, mas o tipo certo de governo humano. Esta implicação anti-teológica do «estado de natureza» só com dificuldade pode ser separada do seu sentido intrinsecamente filosófico, que é o de tornar inteligível a primazia dos direitos em contraposição aos deveres: o estado de natureza é originariamente caracterizado pelo facto de nele haver direitos perfeitos, mas não deveres perfeitos (23).

(21) *Thoughts on French Affairs*, p. 367.

(22) *De cive*, VI.5-7; *Leviathan*, caps. XVIII (113) e XXVIII (202-203).

(23) *De cive*, prefácio: «conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae)». Cf. Locke, *Treatises of Civil Government*, II, §15. Para o significado originário do termo, cf. Aristóteles, *Física* 246a10-17; Cícero, *Deveres*, I.67; *De finibus*, III.16, 20; *Leis*, III.3 (cf. também *De cive*, III.25). Segundo os clássicos, o estado de natureza seria a vida numa sociedade civil saudável e não a vida que antecede a sociedade civil. É verdade que os convencionalistas afirmam que a sociedade civil é convencional ou artificial, o que implica a sua desvalorização. A maioria dos convencionalistas não identifica a vida que antecede a sociedade civil com o estado de natureza: identifica, sim, a vida conforme à natureza com a vida de plenitude humana (seja ela a vida do filósofo ou a vida do tirano); a vida conforme à natureza é, portanto, impossível na condição primeva que antecede a sociedade civil. Por outro lado, os convencionalistas que identificam a vida conforme à natureza, o estado de natureza, com a vida que antecede a sociedade civil, consideram que o estado de natureza é preferível à sociedade civil (cf. Montaigne, *Essais*, II.12, *Chronique des lettres françaises*, III, p. 311). A ideia hobbesiana de estado de natureza pressupõe a rejeição tanto da concepção clássica, como da concepção convencionalista, porque Hobbes nega a existência de um fim natural, de um *summum bonum*. Por conseguinte, identifica a vida natural com as «origens», com a vida dominada pelas necessidades mais elementares; e, ao mesmo tempo, Hobbes defende que estas origens são defeituosas e que a deficiência é remediada pela sociedade civil. Segundo Hobbes, não há qualquer tensão entre a sociedade civil e o que é natural, ao passo que, segundo o convencionalismo, existe uma tensão entre a sociedade civil e o que é natural. Daí

Se cada um tem por natureza o direito de se preservar, então tem forçosamente o direito aos meios necessários para a sua preservação. Neste ponto do raciocínio surge a questão de saber quem deve ser o juiz dos meios necessários para a preservação de cada um, ou quais os meios que são apropriados ou justos. Os clássicos teriam respondido que o juiz natural é o homem de sabedoria prática, e esta resposta reconduziria, por fim, à concepção de que o melhor regime em absoluto é o governo absoluto dos sábios, e que o melhor regime praticável é o governo dos gentil-homens. Contudo, segundo Hobbes, cada um é por natureza o juiz dos meios justos para garantir a sua preservação. Pois, mesmo concedendo que o sábio é, em princípio, um juiz mais competente, estará muito menos preocupado com a preservação de um tolo do que o próprio tolo. Mas se cada um, por mais tolo que seja, for por natureza o juiz do que é necessário para a sua preservação, então tudo pode ser legitimamente considerado necessário para a preservação de si: tudo é por natureza justo([24]). Podemos falar de um direito natural da tolice. Mais, se cada um é por natureza o juiz do que favorece a sua preservação, então o consentimento adquire prioridade sobre a sabedoria. Mas o consentimento não é eficaz se não se converter em sujeição ao soberano. Pela razão indicada, o soberano é soberano não por causa da sua sabedoria, mas porque o pacto fundamental o tornou soberano. Chega-se assim à derradeira conclusão de que o comando ou a vontade, e não a deliberação ou a argumentação, é o cerne da soberania, ou que as leis são leis em virtude, não da

que, para o convencionalismo, a vida conforme à natureza seja superior à sociedade civil, ao passo que, para Hobbes, a primeira é inferior à última. Acrescentamos que o convencionalismo não é necessariamente igualitário, ao passo que a orientação de Hobbes implica necessariamente o igualitarismo. Segundo Tomás de Aquino, o *status legis naturae* é a condição em que o homem vivia antes da revelação da lei de Moisés (*Summa theologica*, I.2, q. 102, *a.* 3 ad. 12). Trata-se do estado em que os gentios vivem e é, por isso, uma condição de sociedade civil (cf. Suarez, *Tr. de legibus*, I.3, sec. 12; III.11 [«in pura natura, vel in gentibus»]; III.12 [«in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens»]; também Grócio, *De jure belli ac pacis*, II.5, sec. 15.2 usa «status naturae» em contraposição ao «statu legis Christianae»; quando Grócio [III.7, sec. 1] diz: «citra factum humanum aut primaevo naturae statu», mostra, ao acrescentar «primaevo», que o estado de natureza enquanto tal não é «citra factum humanum», e, por isso, não antecede essencialmente a sociedade civil. Contudo, se a lei humana é vista como o resultado da corrupção humana, o *status legis naturae* converte-se na condição em que o homem estava sujeito apenas à lei natural, e em que ainda não estava submetido a quaisquer leis humanas (Wyclif, *De civili dominio*, II.13; ed. Poole, p. 154). Sobre a pré-história da ideia hobbesiana de estado de natureza cf. também a doutrina de Soto descrita por Suarez, *op. cit.*, II.17, sec. 9.

([24]) *De cive*, I.9; III.13; *Leviathan*, caps. XV (100) e XLVI (448).

verdade ou da razoabilidade, mas apenas da autoridade([25]). No ensinamento de Hobbes, a supremacia da autoridade em contraposição à razão decorre de uma extensão extraordinária do direito natural do indivíduo.

A tentativa de deduzir a lei natural ou a lei moral do direito natural de preservação de si mesmo, ou do poder inexorável do medo da morte violenta, conduziu a profundas modificações no conteúdo da lei moral. Em primeiro lugar, essa modificação traduziu-se numa simplificação considerável. Em geral, o pensamento dos séculos XVI e XVII inclinou-se para a simplificação da doutrina moral. Para mais não dizer, essa tendência deixou-se absorver sem grande resistência pela preocupação mais ampla com a garantia de realização da ordem social justa. Tentou-se substituir a multiplicidade «desconexa» das virtudes irredutíveis por uma única virtude, ou por uma única virtude básica da qual se poderiam deduzir todas as restantes virtudes. Havia dois caminhos bem traçados para atingir esta redução. No ensinamento moral de Aristóteles, «cujas opiniões têm hoje em dia, e por estas bandas, uma autoridade superior a quaisquer outros escritos humanos» (Hobbes), há duas virtudes que contêm todas as restantes virtudes ou, podemos dizê-lo, há duas virtudes «gerais»: a magnanimidade, que abrange todas as outras virtudes na medida em que contribuem para a excelência do indivíduo, e a justiça, que abrange todas as outras virtudes na medida em que contribuem para o serviço a outrem. Assim sendo, poder-se-ia simplificar a filosofia moral reduzindo a moral à magnanimidade, ou então à justiça. Descartes optou pela primeira via, Hobbes pela segunda. A escolha de Hobbes teve a vantagem particular de ser favorável a uma simplificação adicional da doutrina moral: a identificação sem reservas da doutrina das virtudes com a doutrina da lei moral ou natural. Por sua vez, a lei moral seria bastante simplificada ao ser reduzida ao direito natural de preservação de si mesmo. A preservação de si requer a paz. Por conseguinte, a lei moral converteu-se na soma de regras às quais se tem de obedecer para haver paz. Tal como Maquiavel reduziu a virtude à virtude política do patriotismo, Hobbes reduziu-a à virtude social da pacificidade. As formas de excelência humana que não se relacionam de forma directa ou inequívoca com a pacificidade – a coragem, a temperança, a magnanimidade, a libe-

([25]) *De cive*, VI.19; XIV.1 e 17; *Leviathan*, cap. XXVI (180); cf. também Sir Robert Filmer, *Observations concerning the Original of Government*, prefácio.

ralidade, para não mencionar a sabedoria – deixam de ser virtudes no sentido estrito do termo. A justiça (em conjunção com a equidade e com a caridade) ainda se mantém enquanto virtude, mas o seu sentido é radicalmente alterado. Se o único facto moral incondicional é o direito natural de cada um à sua preservação, e portanto todas as obrigações para com os outros resultam de contratos, a justiça torna-se equivalente ao hábito de cumprir esses contratos. A justiça já não consiste em satisfazer padrões que são independentes da vontade humana. Todos os princípios materiais de justiça – as regras da justiça comutativa e distributiva ou da Segunda Tábua do Decálogo – deixam de ter validade intrínseca. Todas as obrigações materiais resultam do acordo entre contratantes, o que na prática vale por dizer da vontade do soberano(26). Porquanto o contrato que possibilita todos os outros contratos é o contrato social ou o contrato de sujeição ao soberano.

Se a virtude é assimilada à pacificidade, o vício será idêntico ao hábito ou à paixão que é *per se* incompatível com a paz porque consiste essencialmente em ofender os outros e, por assim dizer, de forma deliberada; para todos os efeitos práticos, o vício será idêntico ao orgulho ou à vaidade ou ao *amour-propre*, em vez de estar associado à devassidão ou à fraqueza da alma. Por outras palavras, se a virtude se reduzir à virtude social ou à benevolência ou à amabilidade ou às «virtudes liberais», então «as virtudes severas» ou o autodomínio perderão a sua importância(27). Aqui temos uma vez mais de recorrer à análise do espírito da Revolução francesa feita por Burke; pois os exageros polémicos de Burke foram e são indispensáveis para arrancar os disfarces, intencionais ou não, sob os quais «a nova moral» se apresentou: «Os filósofos parisienses (...) desacreditam ou tornam odiosa ou desprezível essa categoria de virtudes que restringem os apetites. (...) Em lugar de tudo isso, colocam uma virtude a que chamam humanidade ou benevolência»(28). Esta substituição é o cerne daquilo a que chamámos «hedonismo político».

(26) *Elements*, I.17, sec. 1; *De cive*, Epístola Dedicatória; III.3-6, 29, 32; VI.16; XII.1; XIV.9-10, 17; XVII.10; XVIII.3; *De homine*, XIII.9; *Leviathan*, caps. XIV (92), XV (96, 97, 98, 104) e XXVI (186).

(27) «Temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis (*quibus non laeditur civitas*, sed ipsi) quam virtus moralis (est)» (*De homine*, XIII.9). É curta a distância que separa esta ideia dos «vícios privados, benefícios públicos».

(28) Carta a Rivarol, 1 de Junho de 1791.

Para determinar a significação do hedonismo político em termos algo mais rigorosos, temos de contrastar o ensinamento de Hobbes com o hedonismo apolítico de Epicuro. Hobbes podia concordar com Epicuro nos seguintes pontos: o bem é fundamentalmente idêntico ao prazer; portanto, a virtude não é digna de ser escolhida por si mesma, mas apenas com o intuito de obter prazer ou de evitar a dor; o desejo de honra e de glória é inteiramente vão, isto é, os prazeres sensuais são, enquanto tais, preferíveis à honra ou à glória. Para tornar possível o hedonismo político, Hobbes teve de se opor a Epicuro em dois pontos cruciais. Em primeiro lugar, teve de rejeitar a negação implícita por parte de Epicuro de um estado de natureza no sentido estrito do termo, isto é, de uma condição pré-política de vida em que o homem goza de direitos naturais; porquanto Hobbes concordava com a tradição idealista ao pensar que as pretensões da sociedade civil dependiam em absoluto da existência de direitos naturais. De resto, não podia aceitar as implicações da distinção feita por Epicuro entre os desejos naturais que são necessários e os desejos naturais que não são necessários; pois tal distinção implicava que a felicidade requer um estilo de vida «ascético» e que a felicidade consiste num estado de repouso. As exigências severas que Epicuro dirigia ao autodomínio eram forçosamente utópicas para a grande maioria dos homens; por conseguinte, tinham de ser afastadas por uma doutrina política «realista». A abordagem «realista» à política forçou Hobbes a eliminar todas as restrições à procura de prazeres sensuais desnecessários, ou, em termos mais precisos, da *commoda hujus vitae*, ou do poder, com a excepção das restrições que a manutenção da paz requer. Como, nas palavras de Epicuro, «a natureza tornou facilmente acessíveis [apenas] as coisas necessárias», a emancipação do desejo de conforto exigia que a ciência fosse posta ao serviço da satisfação desse desejo. Sobretudo exigia que a função da sociedade civil fosse radicalmente redefinida: «a vida boa», em vista da qual os homens se incorporam na sociedade civil, já não é mais a vida da excelência humana, mas a «vida cómoda» que recompensa o trabalho duro. E o dever sagrado dos governantes já não é o de «tornar os cidadãos bons e prontos a fazer coisas nobres», mas o de se «esforçarem, tanto quanto as leis o permitirem, para providenciar abundantemente os cidadãos com todas as coisas boas (...) que trazem consigo o deleite»(29).

(29) *De cive*, I.2, 5, 7; XIII.4-6; *Leviathan*, caps. XI (63-64) e XIII, *in fine*; *De corpore*, I.6.

Para os nossos propósitos não é necessário acompanhar passo a passo o pensamento de Hobbes no seu trajecto que parte do direito natural de cada um, ou do estado de natureza, até chegar à instauração da sociedade civil. Esta parte da sua doutrina não pretende ser mais do que uma consequência estrita das suas premissas. Culmina na doutrina da soberania, da qual se reconhece em geral que Hobbes é o intérprete clássico. A doutrina da soberania é uma doutrina jurídica. Essencialmente, não se trata de ser vantajoso atribuir a plenitude do poder à autoridade governante, mas outrossim de a plenitude do poder pertencer por direito à autoridade governante. A base de atribuição dos direitos de soberania ao poder supremo é a lei natural, e não a lei positiva nem o costume. A doutrina da soberania formula a lei natural pública(30). Esta – *jus publicum universale seu naturale* – é uma nova disciplina que apareceu no século XVII. O seu aparecimento deveu-se à mudança radical de orientação que aqui tentamos compreender. A lei natural pública representa um das duas formas especificamente modernas da filosofia política, sendo a outra forma a «política» no sentido da «razão de Estado» maquiavélica. Ambas são fundamentalmente diferentes da filosofia política clássica. Apesar do que as separa, são motivadas fundamentalmente pelo mesmo espírito(31). Na sua origem está a mesma preocupação com a ordem

(30) *Leviathan*, cap. XXX, terceiro e quarto parágrafos da versão latina; *De cive*, IX.3; X.2, *in princ.*, e 5; XI.4, *in fine*; XII.8, *in fine*; XIV.4; cf. também Malebranche, *Traité de la morale*, ed. Joly, p. 214. A diferença entre a lei natural no sentido comum do termo e a lei natural pública consiste em que esta e o seu objecto (a comunidade política) se baseiam numa ficção fundamental, a saber, na ficção de que a vontade do soberano é a vontade de todos e de cada um ou que o soberano representa todos e cada um (*De cive*, V.6, 9, 11; VII.14). A vontade do soberano tem de ser vista como a vontade de todos e de cada um, ao passo que existe, de facto, uma discrepância essencial entre a vontade do soberano e as vontades dos indivíduos, as únicas que são naturais: obedecer ao soberano significa precisamente fazer o que o soberano quer, não o que eu quero. Mesmo quando a minha razão normalmente me diz para querer o que o soberano quer, esta vontade racional não é necessariamente idêntica à minha vontade completa, à minha vontade actual ou explícita (cf. a referência às «vontades implícitas» em *Elements*, II.9, sec. 1; cf. também *De cive*, XII.2). Segundo as premissas de Hobbes, a «representação» não é uma conveniência, mas uma necessidade essencial.

(31) Cf. Fr. J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie* (2ª ed.), p. 325: «É uma peculiaridade da época moderna o facto de a sua teoria do Estado (o direito natural) e a sua arte do Estado (preferencialmente designada por política) dominarem duas ciências completamente diferentes. O *Ethos* é procurado na razão, mas esta não dispõe de nenhum poder sobre os dados e a sucessão natural; o que as relações exteriores reclamam e aquilo a que obrigam não se harmoniza com aquela, comporta-se de modo hostil àquela, tomar em consideração isso não pode, portanto, ser assunto da ética do Estado.» Cf. Grócio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, §57.

social boa ou sã cuja realização é provável, se não mesmo segura, ou que não depende do acaso. Assim, baixam de modo deliberado o objectivo da política; já não estão interessadas em ter uma consciência clara da suprema possibilidade política relativamente à qual todas as ordens políticas existentes podem ser julgadas de uma maneira responsável. A escola da «razão de Estado» substituiu «o melhor regime» pelo «governo eficiente». A escola da «lei natural pública» substituiu «o melhor regime» pelo «governo legítimo».

A filosofia política clássica reconhecia a diferença entre o melhor regime e os regimes legítimos. Por conseguinte, propunha uma variedade de tipos de regimes legítimos; isto é, quando questionada sobre qual o tipo de regime que é legítimo em certas circunstâncias, a filosofia política clássica respondia que tal depende das circunstâncias. Por outro lado, a lei natural pública ocupa-se da ordem social justa cuja realização é possível em todas circunstâncias. Tenta, por isso, delinear a ordem social que possa reivindicar legitimidade ou justeza em todos os casos, independentemente das circunstâncias. Podemos dizer que a lei natural pública substitui a ideia de melhor regime, que não responde, nem pretende responder, à tentativa de saber qual é a ordem justa aqui e agora, pela ideia da ordem social justa, que responde a esse problema prático básico de uma vez por todas, isto é, independentemente do tempo ou do lugar(32). A lei natural pública quer dar uma solução universalmente válida ao problema político que possa ser universalmente aplicável na prática. Por outras palavras, enquanto para os clássicos a teoria política propriamente dita tem a necessidade fundamental de ser complementada pela sabedoria prática do estadista, o novo tipo de teoria política resolve definitivamente o problema prático crucial, a saber, que ordem é justa aqui e agora. Então, no aspecto mais decisivo, a arte do estadista, em contraposição com a teoria política, já não é mais necessária. Podemos chamar «doutrinarismo» a este tipo de pensamento, e diremos que o doutrinarismo apareceu pela primeira vez na filosofia política – visto que os juristas formam uma classe completamente à parte – no século XVII. Foi nessa altura que a flexibilidade sensata da filosofia política clássica deu lugar à rigidez fanática. Tornou-se cada vez mais difícil distinguir o filó-

(32) Cf. *De cive*, prefácio, *in fine*, sobre os estatutos inteiramente diferentes da questão da melhor forma de governo, por um lado, e da questão dos direitos do soberano, por outro.

sofo político do partidário. O pensamento histórico do século XIX tentou recuperar para a arte do estadista a latitude de acção que a lei natural pública restringira tão severamente. Mas como esse pensamento histórico estava absolutamente seduzido pelo «realismo» moderno, só conseguiu destruir a lei natural pública destruindo ao mesmo tempo todos os princípios morais da política.

No que diz respeito à teoria da soberania de Hobbes em particular, o seu carácter doutrinário torna-se mais claramente evidente nas negações que lhe estão implícitas. A doutrina da soberania em Hobbes implica a negação da possibilidade de distinguir os bons dos maus regimes (a realeza da tirania, a aristocracia da oligarquia, a democracia da oclocracia) assim como da possibilidade de existência de regimes mistos e do «império da lei» (33). Como estas negações são contrárias aos factos observados, a doutrina da soberania equivale na prática, não a uma negação da existência das possibilidades mencionadas, mas da sua legitimidade: a doutrina da soberania em Hobbes atribui ao príncipe soberano ou ao povo soberano um direito incondicional a desconsiderar todos os limites legais e constitucionais, segundo as suas conveniências (34), e impõe até aos homens sensatos a proibição de lei natural de censurar o soberano e os seus actos. Mas seria incorrecto esquecer o facto de a deficiência basilar da doutrina da soberania ser partilhada, se bem que em diferentes graus, por todas as outras doutrinas da lei natural pública. Basta recordar o que significa na prática a doutrina segundo a qual o único regime legítimo é a democracia.

Os clássicos haviam concebido os regimes (*politeiai*) não tanto em termos de instituições, mas em termos dos objectivos efectivamente prosseguidos pela comunidade ou pela sua parte preponderante. Assim, consideravam o melhor regime como aquele cujo objectivo é a virtude, e defendiam que o tipo certo de instituições é realmente indispensável para estabelecer e assegurar o governo dos virtuosos, mas que as instituições, quando comparadas com a «educação», isto é, com a formação do carácter, têm apenas uma importância secun-

(33) *De cive*, VII.2-4; XII.4-5; *Leviathan*, cap. XXIX (216). Ver, no entanto, a referência a reis legítimos e ilegítimos em *De cive*, XII.1 e 3. *De cive*, VI.13, *in fine*, e VII.14, mostram que a lei natural, tal como Hobbes a entende, fornece a base para uma distinção objectiva entre realeza e tirania. Cf. também *ibid.*, XII.7, com XIII.10.

(34) Sobre a discrepância entre a doutrina de Hobbes e a prática do género humano, ver *Leviathan*, caps. XX, *in fine*, e XXXI, *in fine*. Sobre as consequências revolucionárias da doutrina hobbesiana da soberania, ver *De cive*, VII.16 e 17, bem como *Leviathan*, caps. XIX (122) e XXIX (210): não há qualquer direito de prescrição; o soberano é o soberano actual (ver *Leviathan*, cap. XXVI [175]).

dária. Por outro lado, do ponto de vista da lei natural pública, o que é necessário para instaurar a ordem social justa não é tanto a formação do carácter, mas a concepção de boas instituições. Como disse Kant, ao rejeitar a ideia de que a instauração da ordem social justa requer uma nação de anjos: «Por mais duro que possa soar, a instauração do Estado [isto é, a ordem social justa] é um problema que pode ser resolvido mesmo por uma nação de demónios, contanto que tenham entendimento», isto é, desde que sejam orientados pelo egoísmo iluminado; o problema político fundamental é um simples problema de «boa organização do Estado, de que o homem é realmente capaz». Nas palavras de Hobbes, «quando [as comunidades políticas] são dissolvidas, não pela violência externa, mas pela desordem intestina, a culpa não é dos homens enquanto *matéria* dessa comunidade política, mas dos homens enquanto seus *criadores* e ordenadores» (35). O homem enquanto criador da sociedade civil pode resolver de uma vez por todas o problema inerente ao homem enquanto matéria da sociedade civil. O homem pode garantir a realização da ordem social justa porque é capaz de conquistar a natureza humana através da compreensão e da manipulação do mecanismo das paixões.

Há uma palavra que exprime na forma mais condensada o resultado da mudança introduzida por Hobbes. Essa palavra é «poder». É na doutrina política de Hobbes que o poder se torna pela primeira vez *eo nomine* um tema central. Se tomarmos em consideração o facto de, segundo Hobbes, a ciência enquanto tal existir com vista à geração do poder, podemos chamar à filosofia de Hobbes como um todo a primeira filosofia do poder. «Poder» é uma palavra ambígua. Traduz *potentia*, por um lado, e, *potestas* (ou *jus ou dominium*), por outro (36). Significa simultaneamente poder «físico» e poder «legal». A ambiguidade é essencial: só se *potentia* e *potestas* forem essencialmente duas faces da mesma moeda é que há a garantia de realização da ordem social justa. O Estado, enquanto tal, é ao mesmo tempo a força humana superior e a suprema autoridade humana. O poder

(35) *Leviathan*, cap. XXIX (210); Kant, *Paz Perpétua*, Artigos Definitivos, Suplemento Primeiro.

(36) Cf., por exemplo, os títulos do capítulo X nas versões inglesa e latina de *Leviatã*, e os títulos de *Elements*, II.3 e 4, com os de *De cive*, VIII e IX. Para um exemplo do uso sinónimo de *potentia* e *potestas*, ver *De cive*, IX.8. A comparação do título de *Leviatã* com o prefácio de *De cive* (no início da secção sobre o método) sugere que «poder» é idêntico a «geração». Cf. *De corpore*, X.1: *potentia* é o mesmo que *causa*. Contrariamente ao Bispo Bramhall, Hobbes insiste na identidade de «poder» e «potência» (*English Works*, IV, p. 298).

legal é a força irresistível (37). A coincidência necessária da força humana superior e da suprema autoridade humana corresponde exactamente à coincidência necessária da paixão mais poderosa (o medo da morte violenta) e do direito mais sagrado (o direito de preservação de si mesmo). A *potentia* e a *potestas* têm um ponto em comum, a saber, ambas só são inteligíveis em contraposição com o *actus*, e em relação com ele: a *potentia* de um homem é o que ele *pode* fazer, e a *potestas* ou, em termos mais gerais, o direito de um homem é o que ele tem a *permissão* de fazer. Por conseguinte, a predominância do interesse pelo «poder» é apenas a outra face da moeda da relativa indiferença perante o *actus*, ou, dito outra forma, perante os propósitos ao serviço dos quais o poder «físico», assim como o poder «legal», é ou deve ser utilizado. Essa indiferença pode ser explicada directamente pela importância que Hobbes atribuía ao carácter exacto ou científico da sua doutrina política. O bom uso do poder «físico» assim como o bom exercício dos direitos depende da *prudentia*, e nada do que pertence ao domínio da *prudentia* é susceptível de exactidão. Há dois tipos de exactidão: matemática e jurídica. Do ponto de vista da exactidão matemática, o estudo do *actus* e, portanto, dos fins é substituído pelo estudo da *potentia*. O poder «físico», por oposição aos propósitos para os quais é utilizado, é moralmente neutro, e, por isso, acomoda-se melhor ao rigor matemático do que a sua utilização: o poder pode ser medido. Isso explica por que é que Nietzsche, que foi muito mais longe do que Hobbes e declarou que a vontade de poder é a essência da realidade, concebeu o poder em termos de «*quanta*». Do ponto de vista da exactidão legal, o estudo dos fins é substituído pelo estudo da *potestas*. Os direitos do soberano, por oposição ao exercício desses direitos, admitem uma definição exacta sem qualquer consideração por circunstâncias imprevisíveis, e este tipo de exactidão é uma vez mais inseparável da neutralidade moral: o direito declara o que é permitido, por contraposição ao que é honroso (38). O poder, em contraposição com o fim para o qual é ou deve ser utilizado, torna-se no tema central das reflexões políticas em virtude dessa limitação do horizonte que é necessária de modo a garantir a realização da ordem social justa.

(37) *De cive*, XIV.1 e XVI.15; *Leviathan*, cap. X (56).

(38) *De cive*, X.16 e VI.13, anotação *in fine*. Cf. *Leviathan*, cap. XXI (143), para a distinção entre o que é permitido e o que é honroso (cf. Salmásio, *Defensio regia* [1649], pp. 40-45). Cf. *Leviathan*, cap. XI (64) com Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III.31.

A doutrina política de Hobbes pretende ser universalmente aplicável, em particular aos casos extremos. Com efeito, pode-se dizer que este é o troféu que orgulha a doutrina clássica da soberania: toma em devida consideração a situação extrema, toma em devida consideração o que tem validade em situações de emergência, ao passo que aqueles que contestam essa doutrina são acusados de não enxergarem além das fronteiras da normalidade. Assim, Hobbes construiu toda a sua doutrina moral e política com base em observações da situação extrema; a experiência em que se baseia a sua doutrina do estado de natureza é a experiência da guerra civil. É na situação extrema, é quando o edifício social se desmorona por completo, que emerge com nitidez o fundamento resistente sobre o qual, em última análise, toda a ordem social tem de assentar: o medo da morte violenta, a força mais poderosa na vida humana. Porém, Hobbes foi forçado a reconhecer que o medo da morte violenta só «comummente», ou só na maioria dos casos, é que se torna na força mais poderosa. O princípio do qual se esperaria que possibilitasse uma doutrina política de aplicabilidade universal afinal não é universalmente válido, e é, portanto, irrelevante para aquela que é, do ponto de vista de Hobbes, a situação mais importante: a situação extrema. Pois como se pode excluir a possibilidade de que seja precisamente na situação extrema que a excepção venha a prevalecer? (39)

Em termos mais precisos, há dois fenómenos politicamente importantes que parecem mostrar com invulgar clareza os limites da validade da afirmação de Hobbes a respeito do poder avassalador do medo da morte violenta. Em primeiro lugar, se o único facto moral incondicional é o direito individual à preservação de si, então a sociedade civil dificilmente pode exigir do indivíduo que abdique desse direito tanto em situações de guerra, como quando está em causa a pena capital. Quanto ao último caso, Hobbes era suficientemente coerente para conceder que, mesmo sendo condenado à morte em condições justas e de respeito pela legalidade, ainda assim o indivíduo não perde

(39) *Leviathan*, caps. XIII (83) e XV (92). Também se pode enunciar esta dificuldade do seguinte modo: Partilhando o espírito do dogmatismo que assenta no cepticismo, Hobbes viu no que o céptico Carnéades aparentemente considerava ser a refutação conclusiva das pretensões da justiça a única justificação possível dessas pretensões: a situação extrema – a situação de dois náufragos que disputam uma prancha que suporta apenas um deles – revela, não a impossibilidade da justiça, mas o fundamento da justiça. Todavia, Carnéades não defendia que numa tal situação um dos náufragos é forçado a matar o seu rival (Cícero, *República*, III.29-30): a situação extrema não revela uma necessidade real.

o direito de defender a sua vida resistindo «aos que o atacam»: um assassino justamente condenado retém – ou melhor, adquire – o direito de matar os seus guardas e qualquer outra pessoa que lhe obstrua o caminho para a fuga quando tal é necessário para salvar a sua preciosa vida([40]). Mas, ao fazer esta concessão, Hobbes reconhecia, de facto, que há um conflito insanável entre os direitos do governo e o direito natural do indivíduo à sua preservação. Este conflito foi resolvido em conformidade com o espírito, se bem que contra a letra, da obra de Hobbes por Beccaria, que inferiu da primazia absoluta do direito de preservação de si a necessidade de abolição da pena de morte. Quanto à guerra, Hobbes, que declarou com orgulho que fora «o primeiro a fugir» aquando da eclosão da Guerra Civil, era suficientemente coerente para conceder que «alguma margem deve ser dada para a cobardia natural». E, como se desejasse tornar perfeitamente claro que não se pouparia a esforços para se opor ao espírito predador de Roma, continua assim: «Quando dois exércitos combatem, há de um dos lados, ou em ambos, uma debandada: porém, quando tal acontece sem que haja traição, mas apenas por medo, não se considera que houve injustiça, mas desonra» ([41]). No entanto, com esta concessão, Hobbes destruiu a base moral da defesa nacional. A ilegalização da guerra, ou a instauração de um Estado mundial, é a única solução para esta dificuldade que preserva o espírito da filosofia política de Hobbes.

Para Hobbes só havia uma única objecção fundamental ao seu pressuposto fundamental que o atingia profundamente e que tudo fez para superar. Em muitos casos o medo da morte violenta acabava por constituir uma força menos poderosa do que o medo do fogo dos infernos ou do que o medo de Deus. A dificuldade é bem ilustrada por dois passos bastante separados de *Leviatã*. No primeiro passo, Hobbes diz que o medo do poder dos homens (isto é, o medo da morte violenta) é «comummente» maior do que o medo do poder dos «espíritos invisíveis», isto é, do que a religião. No segundo passo, Hobbes diz que «o medo das trevas e dos fantasmas é maior do que os outros medos» ([42]). Hobbes viu um modo de resolver esta contradição: o medo dos poderes invisíveis é mais forte do que o medo da morte violenta enquanto as pessoas acreditarem em poderes invisíveis, isto

([40]) *Leviathan*, cap. XXI (142-143); cf. também *De cive*, VIII.9.

([41]) *Leviathan*, cap. XXI (143); *English Works*, IV, p. 414. Cf. *Leviathan*, cap. XXX (227) e *De cive*, XIII.14, com o capítulo de Locke sobre a conquista.

([42]) *Leviathan*, caps. XIV (92) e XXIX (215); cf. também *ibid.*, cap. XXXVIII, *in princ.*; *De cive*, VI.11; XII.2, 5; XVII.25 e 27.

é, enquanto estiverem sob o domínio de ilusões sobre o verdadeiro carácter da realidade; o medo da morte violenta só se revelará inteiramente, e só manifestará todos os seus efeitos, quando as pessoas forem esclarecidas. Isso implica que todo o esquema sugerido por Hobbes exige para funcionar o enfraquecimento, ou, antes, a eliminação, do medo dos poderes invisíveis. Uma mudança tão radical de orientação só pode consumar-se com o desencantamento do mundo, com a difusão do conhecimento científico ou com o esclarecimento das massas. A doutrina de Hobbes é a primeira que de forma necessária e inequívoca indica a sociedade completamente «iluminada», isto é, não religiosa ou ateísta, como a solução do problema social ou político. Esta consequência importantíssima da doutrina de Hobbes foi explicitada não muitos anos após a sua morte por Pierre Bayle, o qual tentou demonstrar que uma sociedade ateísta é possível([43]).

Assim, só a expectativa com que Hobbes aguardava o esclarecimento das massas é que pôde dar à sua doutrina a consistência que possui. As virtudes que Hobbes esperava do esclarecimento são realmente extraordinárias. O poder da ambição e da avareza, diz ele, assenta nas falsas opiniões do vulgo acerca do que é certo e do que é errado; portanto, assim que os princípios de justiça sejam conhecidos com certeza matemática, a ambição e a avareza perderão

([43]) Uma boa razão para relacionar a famosa tese de Bayle com a doutrina de Hobbes, e não, por exemplo, com a de Fausto Socino, é dada pela seguinte declaração de Bayle (*Dictionnaire*, art. «Hobbes», nota D): «Com esta obra [*De cive*], Hobbes criou muitos inimigos; mas é preciso confessar aos mais clarividentes que nunca se penetrou tão fundo nos fundamentos da política». Não posso demonstrar aqui que Hobbes era ateu, mesmo segundo o seu próprio entendimento de ateísmo. Tenho de me limitar a pedir ao leitor que compare *De cive*, XV.14 com *English Works*, IV, p. 349. Muitos investigadores dos nossos dias que escrevem sobre este tipo de assuntos não parecem estar suficientemente conscientes da dose de circunspecção ou de concessão às ideias aceites que noutros tempos se exigia aos «desviacionistas» que desejavam sobreviver ou morrer em paz. Esses investigadores pressupõem tacitamente que as páginas das obras de Hobbes sobre assuntos religiosos podem ser compreendidas se forem lidas do mesmo modo com que se deve ler as declarações correspondentes de, digamos, Lorde Bertrand Russell. Por outras palavras, não ignoro o facto de haver inúmeros passos nas obras de Hobbes que foram usadas por ele, e que podem ser usadas por qualquer outra pessoa, para demonstrar que era um teísta e até um bom anglicano. O procedimento prevalecente apenas conduziria a erros históricos, mesmo que fossem graves, não fosse o facto de os seus resultados serem empregues para reforçar o dogma que afirma que a mente do indivíduo é incapaz de se libertar das opiniões reinantes na sua sociedade. A última palavra de Hobbes sobre a questão do culto público é a de que a comunidade política *pode* estabelecer um culto público. Se a comunidade política não o fizer, isto é, se permitir «muitos tipos de culto», como é seu direito, «não se pode dizer (...) que a comunidade política tenha qualquer religião» (cf. *Leviathan*, cap. XXXI [240] com a versão latina [p.m. 171]).

o seu poder e o género humano usufruirá de paz durável. Pois é evidente que o conhecimento matemático dos princípios de justiça (isto é, a nova doutrina do direito natural e a nova lei natural pública que dela resulta) não pode destruir as opiniões erradas do vulgo, se o vulgo não for informado dos resultados desse conhecimento matemático. Platão dissera que tais males não deixarão de atormentar as cidades enquanto os filósofos não se tornarem reis, ou enquanto a filosofia e o poder político não estiverem nas mesmas mãos. A confiança de Platão na concretização dessa salvação da natureza mortal não excedia os limites da razoabilidade, até porque incidia numa coincidência sobre a qual a filosofia não exercia qualquer controlo, e que o filósofo apenas pode converter no objecto dos seus votos ou das suas preces. Hobbes, pelo contrário, estava seguro de que a filosofia pode consumar a coincidência da filosofia com o poder político através da popularização da filosofia e da sua transformação em opinião pública. O acaso será conquistado por uma filosofia sistemática que produza o esclarecimento sistemático: *Paulatim eruditur vulgus*(44). Com a concepção do tipo certo de instituições, e através do esclarecimento do conjunto dos cidadãos, a filosofia garante a solução do problema social, solução essa que não pode ser garantida pelo homem se for vista como uma questão de disciplina moral.

Na sua oposição ao «utopismo» dos clássicos, Hobbes estava interessado numa ordem social cuja realização fosse provável e mesmo certa. A garantia da sua realização poderia parecer que estava já presente no facto de a ordem social sã se basear na mais poderosa de todas as paixões, e, por isso, na força mais poderosa no homem. Mas

(44) *De cive*, Epístola Dedicatória; cf. *De corpore*, I.7: a causa da guerra civil é a ignorância das causas das guerras e da paz; daí que o remédio seja a filosofia moral. Assim, Hobbes, que aqui se afasta de Aristóteles de uma forma muito própria (*Política* 1202a35 ss.), procura as causas da rebelião principalmente nas doutrinas falsas (*De cive*, XII). A crença nas possibilidades do esclarecimento popular – *De homine*, XIV.13; *Leviathan*, caps. XVIII (119), XXX (221, 224-225), e XXXI, *in fine* – baseia-se na ideia de que a desigualdade natural entre os homens no que concerne os dons intelectuais é inconsiderável (*Leviathan*, caps. XIII [80] e XV [100]; *De cive*, III.13). A esperança de Hobbes no esclarecimento parece ser contraditória com a sua crença no poder da paixão, e em particular do orgulho ou da ambição. A contradição resolve-se quando percebemos que a ambição que periga a sociedade civil é própria de uma minoria: a dos «súbditos ricos e poderosos de um reino, ou dos que são vistos como os mais doutos»; se «o povo comum», a quem a necessidade «amarra aos seus afazeres e ao trabalho» for apropriadamente instruído, a ambição e a avareza dos poucos tornar-se-ão impotentes. Cf. também *English Works*, IV, pp. 443-444.

se o medo da morte violenta é realmente a força mais poderosa no homem, então seria de esperar que a existência da ordem social desejada fosse constante, ou quase constante, porque resultaria de uma necessidade natural, resultaria da ordem natural. Hobbes supera esta dificuldade pressupondo que os homens na sua estupidez entravam a ordem natural. Normalmente, a ordem social justa não se estabelece por uma necessidade natural porque o homem a ignora. A «mão invisível» permanece ineficaz se não for sustentada pelo *Leviatã* ou, se se preferir, pela *Riqueza das Nações*.

Há um paralelismo notável e uma discrepância ainda mais notável entre a filosofia teorética de Hobbes e a sua filosofia prática. Em ambas as partes da sua filosofia, Hobbes ensina que a razão é impotente e omnipotente, ou que a razão é omnipotente porque é impotente. A razão é impotente porque a razão ou a humanidade não têm uma sustentação cósmica: o universo é ininteligível e a natureza «dissocia» os homens. Mas o próprio facto de o universo ser ininteligível permite que a razão se satisfaça com as suas construções livres, que estabeleça através das suas construções uma base arquimédica de operações, e que antecipe um progresso ilimitado na conquista da natureza. A razão é impotente contra a paixão, mas pode tornar-se omnipotente se cooperar com a paixão mais poderosa ou se se colocar ao serviço dessa paixão. Por isso, em última análise, o racionalismo de Hobbes assenta na convicção de que, graças à bondade da natureza, a paixão mais poderosa é a única paixão que pode constituir «a origem de sociedades grandes e duradouras» ou na convicção de que a paixão mais poderosa é a paixão mais racional. No caso das coisas humanas, o fundamento não é uma construção livre, mas a força natural mais poderosa no homem. No caso das coisas humanas, não compreendemos apenas o que criamos, mas também o que cria a nossa criação ou as nossas criações. Se a filosofia ou a ciência da natureza permanece fundamentalmente hipotética, já a filosofia política assenta num conhecimento não hipotético da natureza do homem(45). Enquanto a abordagem de Hobbes prevalecer, «a filosofia que atende às coisas humanas» permanecerá o último refúgio da natureza. Pois de um modo ou de outro a natureza consegue ser escutada. A afirmação moderna de que o homem pode «mudar o mundo» ou «fazer recuar a natureza» não é irrazoável. Pode-se mesmo com toda a segurança ir muito

(45) Cf. nota 9 acima.

mais longe e dizer que o homem pode expulsar a natureza com uma forquilha. Só deixamos de ser razoáveis quando nos esquecemos do que o poeta filosófico acrescenta, *tamen usque recurret*.

B. LOCKE

À primeira vista, Locke parece rejeitar por completo a noção hobbesiana da lei natural e acompanhar o ensinamento tradicional. Não há dúvida de que Locke fala dos direitos naturais do homem como se decorressem da lei natural, e por conseguinte fala da lei natural como se fosse uma lei no sentido estrito do termo. A lei natural impõe deveres perfeitos ao homem enquanto homem, quer ele viva no estado de natureza, quer na sociedade civil. «A lei natural é uma regra eterna para todos os homens», pois é «evidente e inteligível para todas as criaturas racionais». É idêntica à «lei da razão». A lei natural «pode ser conhecida pela luz da natureza; isto é, sem o auxílio da revelação positiva». Locke considera que é inteiramente possível que a lei natural ou a lei moral seja elevada ao estatuto de uma ciência demonstrativa. Essa ciência estabeleceria «a partir de proposições auto-evidentes, através de consequências necessárias (...) as medidas do bom e do mau». Assim, o homem tornar-se-ia capaz de elaborar «a partir dos princípios da razão, um corpo de doutrina moral, que seria de modo demonstrativo a lei natural e ensinaria todos os deveres da vida», ou «todo o corpo da 'lei natural'», ou a «moral completa», ou um «código» que nos dá a lei natural «integral». Esse código conteria, entre outras coisas, a lei natural penal (46). Porém, Locke nunca fez um esforço sério para elaborar esse código. Foi por causa do problema posto pela teologia que nunca embarcou nessa grande empresa (47).

A lei natural é uma declaração da vontade de Deus. É «a voz de Deus» no homem. Portanto, pode ser chamada «lei de Deus» ou «lei divina» ou mesmo «lei eterna»; é «a lei suprema». É a lei de Deus, mas, para ser lei, tem de ser conhecida como a lei de Deus. Sem esse conhecimento, o homem não pode agir moralmente. Porquanto «o verdadeiro fundamento da moral (...) só pode ser a vontade e a lei de um Deus». A lei natural pode ser demonstrada porque a existência e os atributos de Deus podem ser demonstrados. A lei divina é promulgada, não só na, e pela, razão, mas também pela revelação. De facto, foi pela revelação que o homem primeiro a conheceu na sua integralidade, mas a razão confirma esta lei divina assim revelada. Isso não significa que Deus não revelou aos homens algumas leis que são puramente positivas: Locke preserva a distinção entre a lei da razão, que obriga o homem enquanto homem, e a lei revelada nos Evangelhos, que obriga os cristãos (48).

Pode-se questionar se o que Locke diz acerca da relação entre a lei natural e a lei revelada está isento de dificuldades. Seja como for, o seu ensinamento está exposto a uma dificuldade mais fundamental e mais óbvia, a uma dificuldade que parece pôr em perigo a própria noção de lei natural. Por um lado, Locke diz que, para que seja lei, a lei natural tem não só de ser dada por Deus e de ser conhecida como tal, mas além disso tem de ter como sanções «recompensas e castigos, de infinito peso e duração, noutra vida». Por outro lado, Locke diz que a razão não consegue demonstrar que existe uma outra vida. Só através da revelação é que temos conhecimento das sanções da lei natural ou da «única verdadeira pedra de toque da rectidão moral». Portanto, a razão natural é incapaz de conhecer a lei natural enquanto lei (49). Isso significaria que não existe lei natural no sentido estrito do termo.

(46) *Treatises of Government*, I, §§ 86, 101; II, §§ 6, 12, 30, 96, 118, 124, 135. *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3 §13, e IV.3, §18; *The Reasonableness of Christianity* (*The Works of John Locke in Nine Volumes*, VI [Londres, 1824], 140-142).

(47) Cf. a «auctor non libenter scribit ethica» de Descartes (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, V, 178).

(48) *Treatises*, I, §§39, 56, 59, 63, 86, 88, 89, 111, 124, 126, 128, 166; II, §§1, 4, 6, 25, 52, 135, 136n., 142, 195; *Essay*, I.3 §§6 e 13; II.28 §8; IV.3 §18 e IV.10 §7; *Reasonableness*, pp. 13, 115, 140, 144 («a lei suprema, a lei natural»), 145; *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Works*, VI, 229): «Enquanto homens, Deus é o nosso rei, e estamos submetidos à lei da razão: enquanto cristãos, Jesus, o Messias, é o nosso rei, e estamos submetidos à lei por ele revelada no Evangelho. E embora todo o cristão, como deísta e como cristão, esteja obrigado a estudar quer a lei natural, quer a lei revelada (...)». Cf. n. 51 abaixo.

(49) *Essay*, I.3, §§5, 6, 13; II.28, §8; IV.3, §29; *Reasonableness*, p. 144: «Mas como é que as suas obrigações [as obrigações das justas medidas do bom e do mau] podiam ser meticulosamente conhecidas e autorizadas, e fossem tidas por preceitos de uma *lei*, da lei suprema, da lei natural? Tal seria impossível sem que se conhecesse e reconhecesse com clareza um legislador, e de grandes recompensas e castigos, respectivamente para os que lhe obedecessem e para os que não lhe obedecessem». *Ibid.*, pp 150-151: «A visão do paraíso e do inferno levá-los-ão a desdenhar os pequenos prazeres desta presente condição, e tornará mais atractiva e dará mais encorajamento à prática da virtude que a razão e o interesse, e o cuidado com as nossas pessoas, não podem deixar de autorizar e preferir. Sobre esta fundação, e *só* sobre ela, a moral mantém-se firme, e pode desafiar todas as alternativas». *Second Reply to the Bishop of Worcester* (*Works*, III, p. 489; ver também pp. 474, 480): «A verdade anunciada pelo Espírito da verdade é tão firme que, embora a luz da razão tivesse dado algum vislumbre obscure, algumas esperanças incertas de uma condição future, no entanto a razão humana não poderia

Aparentemente, esta dificuldade é superada pelo facto de que «a veracidade de Deus é a demonstração da verdade do que ele revelou»(50). O que vale por dizer, a razão natural é, na verdade, incapaz de demonstrar que as almas dos homens viverão para sempre. Mas a razão natural é capaz de demonstrar que o Novo Testamento é o documento perfeito da revelação. E como o Novo Testamento ensina que as almas dos homens viverão para sempre, a razão natural consegue demonstrar o verdadeiro fundamento da moral, e, desse modo, estabelecer a dignidade da lei natural enquanto lei autêntica.

Ao se demonstrar que o Novo Testamento é um documento da revelação, fica demonstrado que a lei promulgada por Jesus é uma lei no sentido próprio do termo. Esta lei divina mostra estar em completa conformidade com a razão; mostra ser a formulação absolutamente abrangente e perfeita da lei natural. Assim, percebe-se que a simples razão não teria sido capaz de descobrir a lei natural na sua integralidade, mas que a razão que aprendeu com a revelação pode reconhecer o carácter absolutamente razoável da lei revelada no Novo Testamento. Uma comparação do ensinamento do Novo Testamento com outros ensinamentos morais mostra que a lei natural está disponível por inteiro no Novo Testamento, e só no Novo Testamento. A lei natural integral está disponível só no Novo Testamento, e está aí disponível com perfeita clareza e evidência(51).

providenciar qualquer clareza, nem qualquer certeza a seu respeito, algo que só Jesus Cristo fez, ao 'dar a conhecer a vida e a imortalidade através do Evangelho' (...), este artigo da revelação, que (...), segundo o que as Escrituras nos asseguram, *só* a revelação estabeleceu e tornou numa certeza». (Os itálicos não estão no original).

(50) *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p. 476. Cf. *ibid.*, p. 281: «Penso que é possível ter a certeza do testemunho de Deus (...) quando sei que se trata do testemunho de Deus; porque nessas circunstâncias, esse testemunho é capaz, não só de me fazer acreditar, mas, se estiver certo, de fazer saber que assim é; e desse modo posso ter a certeza. Pois a veracidade de Deus é mais capaz de me fazer saber que uma proposição é verdadeira do que qualquer outra forma de demonstração, e, portanto, nesse caso não me limito a acreditar, mas sei que tal proposição é verdadeira, e assim alcanço a certeza». Ver também *Essay*, IV.16, §14.

(51) *Reasonableness*, p. 139: «A julgar pelo pouco que se fez nesta matéria até agora, parece que se trata de uma tarefa demasiado difícil para a razão entregue a si mesma estabelecer a moral em todas as suas partes, e sobre os seus verdadeiros fundamentos, com uma luz clara e convincente». *Ibid.*, pp. 142-143: «É verdade, existe uma lei natural: mas houve alguém que nos tivesse apresentado essa lei como uma lei, ou que tivesse tentado apresentá-la na sua integridade; que nos tivesse apresentado, *nem mais, nem menos*, tudo o que ela continha e as suas obrigações? Antes do tempo do nosso Salvador, houve alguém que tivesse compreendido todas as suas partes, as reunisse e recorresse a ela como sua regra infalível? (...) Essa lei da moral foi-nos dada por Jesus Cristo no Novo Testamento (...) pela revelação. Ele deu-nos uma regra total

Se «a forma mais certa, mais segura e mais efectiva de ensinar» a lei natural integral, e por maioria de razão qualquer parte dela, é fornecida pelos «livros inspirados»; então, o ensinamento completo e perfeitamente claro da lei natural, em particular no que respeita ao governo, consistiria em citações apropriadas da Escritura e, em particular, do Novo Testamento. Por conseguinte, esperar-se-ia de Locke que tivesse escrito uma «*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*». Mas, de facto, Locke escreveu os *Dois Tratados do Governo*. O que ele fez contrasta de forma gritante com o que disse. Ele próprio «sempre pensou que as acções dos homens eram os melhores intérpretes dos seus pensamentos»(52). Se aplicarmos esta regra àquela que foi talvez a sua maior acção, somos forçados a suspeitar que encontrou alguns obstáculos ocultos no seu caminho para uma doutrina da lei natural na sua relação com o governo estritamente baseada nas Escrituras. Talvez tenha tomado consciência das dificuldades que obstruíam a demonstração do carácter revelado das Escrituras ou a assimilação da lei do Novo Testamento à lei natural, ou ambas.

Locke não era homem para deambular por estas dificuldades. Era um escritor cauteloso. O facto de ser, em geral, conhecido como um escritor cauteloso mostra, contudo, que a sua cautela nem sempre é discreta, e que, portanto, talvez não seja o que comummente se entende por cautela. Em todo o caso, os estudiosos que notam que Locke era cauteloso nem sempre consideram que o termo «cautela» designa uma variedade de fenómenos, e que o único intérprete autêntico da cautela de Locke é o próprio Locke. Em particular, os estudiosos dos nossos dias não consideram a possibilidade de que procedimentos que eles, do seu ponto de vista, justamente encaram como roçando a extravagância possam ter sido encarados noutras épocas, e por homens de outro tipo, como algo absolutamente irrepreensível.

A cautela é uma espécie de medo nobre. «Cautela» não designa a mesma coisa quando se aplica à teoria em contraposição à prática ou à política. Um teórico não será chamado cauteloso se, em cada caso, não precisar com clareza o valor dos vários argumentos que

e suficiente para a nossa orientação, e conforme à regra da razão». *Ibid.*, p 147: «E para nos instruirmos nada mais é necessário do que ler os livros inspirados: todos os deveres da moral estão lá expostos, com clareza e simplicidade, fáceis de compreender. E aqui pergunto se este não é o modo mais seguro, mais certo, mais eficaz, de ensinar: em particular, se acrescentarmos mais esta consideração, que tal como se adequa às mais fracas capacidades das criaturas razoáveis, também alcança e satisfaz, mais, ilumina as capacidades mais elevadas». (Os itálicos não estão no original).

(52) *Essay*, I.3, §3.

emprega ou se suprimir algum facto relevante. Um homem da vida prática que seja cauteloso neste sentido será censurado por ser falho em cautela. Pode haver factos extremamente relevantes que, se forem postos em destaque, inflamariam as paixões populares e assim impediriam um tratamento sábio desses mesmos factos. Um escritor político cauteloso faria a defesa da boa causa de uma maneira que presumivelmente criaria uma boa-vontade geral a seu respeito. Evitaria mencionar tudo o que «retirasse o véu por detrás do qual» a parte respeitável da sociedade «dissimula as suas divisões». Enquanto o teórico cauteloso desprezaria o recurso aos preconceitos, o homem prático cauteloso tentaria reunir todos os preconceitos respeitáveis no serviço à boa causa. «A lógica não admite qualquer compromisso. A essência da política é o compromisso». Agindo neste espírito, os estadistas que foram responsáveis pelo acordo de 1689 que Locke defendeu nos *Dois Tratados*, «estavam pouco preocupados em saber se a sua premissa maior concordava com a sua conclusão, desde que a sua premissa maior assegurasse duzentos votos, e a conclusão outros duzentos» (53). Agindo com o mesmo espírito, Locke, na defesa que fez do acordo revolucionário, apelou tanto quanto pôde à autoridade de Hooker – um dos homens menos revolucionários que jamais existiram. Tirou o melhor partido da sua concordância parcial com Hooker. E evitou as inconveniências que poderiam ter sido causadas pela sua discordância parcial com Hooker ficando praticamente calado sobre o assunto. Como escrever significa agir, Locke não procedeu de uma maneira inteiramente diferente quando compôs a sua obra mais teórica, o *Ensaio*: «como nem todos, nem sequer a maioria daqueles que crêem num Deus, dão-se ao trabalho, ou têm a capacidade, de examinar e compreender de forma clara as demonstrações do seu ser, não estive disposto a mostrar a fraqueza do argumento aqui referido [no *Ensaio*, IV.10 §7]; pois alguns homens provavelmente encontrariam aí a confirmação da crença num Deus, o que é suficiente para conservar neles os verdadeiros sentimentos da religião e da moral» (54). Locke foi sempre, como Voltaire gostava de lhe chamar, «*le sage* Locke».

Nalgumas passagens de *Reasonableness of Christianity*, Locke explicou mais pausadamente a sua concepção de cautela. Ao falar dos filósofos antigos, diz: «A parte racional e pensante da humanidade

(53) Macaulay, *The History of England* (Nova Iorque: Allison, n. d.), II, p. 491.
(54) *Letter to the Bishop of Worcester* (*Works*, III, pp. 53-54).

(...), quando o procurava, encontrava o Deus único, supremo e invisível; mas só o reconheceram e adoraram no seu espírito. Guardaram esta verdade bem fechada no seu peito como um segredo, nem nunca se atreveram a divulgá-la junto do povo; e muito menos junto dos padres, esses guardiães ciosos dos seus próprios credos e invenções proveitosas». Na verdade, Sócrates «opôs-se e riu-se do seu politeísmo e das opiniões erradas que tinham da divindade; e vemos como foi recompensado por isso. As opiniões que Platão e os mais sóbrios filósofos pudessem ter da natureza e ser do Deus único não os impediu de, nas profissões exteriores e no culto, acompanhar o rebanho e de observar a religião estabelecida pela lei (...)». Nada indica que Locke considerasse repreensível a conduta dos filósofos antigos. Ainda assim, poder-se-ia pensar que essa conduta é incompatível com a moral bíblica. Locke não pensava assim. Ao falar da «cautela» ou da «reserva» de Jesus, ou da forma como se «ocultava», Locke diz que Jesus usava «palavras demasiado equívocas para poderem ser utilizadas contra si», ou palavras «obscuras e equívocas, e menos susceptíveis de serem utilizadas contra si», e que tentava «manter-se fora do alcance de quaisquer acusações que pudessem parecer justas ou graves aos olhos do delegado romano». Jesus «complicava a sua mensagem», «em circunstâncias tais que sem esse comportamento prudente e sem essa reserva, não podia ter cumprido a obra por causa da qual viera (...). De tal modo embrulhava o sentido das suas palavras que não era fácil compreendê-lo». Se tivesse agido de maneira diferente, tanto os Judeus, como as autoridades romanas, «lhe teriam tirado a vida; ou, pelo menos, teriam obstruído a sua obra». Mais, se não tivesse sido cauteloso, teria criado um «perigo manifesto de tumulto e sedição»; teria havido «razões para recear que [a sua pregação da verdade] causaria (...) distúrbios nas sociedades civis e nos governos do mundo» (55). Vemos, portanto, que, segundo Locke, o discurso cauteloso é legítimo, quando a franqueza incondicional pode entravar uma obra nobre ou pôr a paz pública em perigo; e a cautela legítima é perfeitamente compatível com o acompanhar do rebanho nas profissões exteriores, ou com o uso de linguagem ambígua, ou com o embrulhar do sentido das palavras de forma a não se poder ser facilmente compreendido.

Admitamos por um momento que Locke era um racionalista puro, isto é, que considerava a razão entregue a si mesma não só

(55) *Reasonableness*, pp. 35, 42, 54, 57, 58, 59, 64, 135-136.

como «a única estrela e bússola» ([56]) do homem, mas também como suficiente para conduzir o homem à felicidade, e que, por conseguinte, rejeitava a revelação por ser supérflua e, portanto, impossível. Mesmo nesse caso, dadas as circunstâncias em que escreveu, os seus princípios dificilmente lhe permitiriam ir além de sugerir que aceitava os ensinamentos do Novo Testamento como verdadeiros porque o seu carácter revelado foi demonstrado, e porque as regras de conduta que transmitem exprimem de forma absolutamente perfeita toda a lei da razão. Contudo, para compreender por que escreveu os *Dois Tratados do Governo*, e não uma «*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*», não é necessário pressupor que ele próprio tinha dúvidas a respeito da verdade das duas afirmações mencionadas. Basta admitir que tinha algumas hesitações quanto a saber se aquilo para que se inclinava a considerar como demonstrações sólidas apareceria à mesma luz a todos os seus leitores. Pois, se tinha hesitações deste tipo, foi forçado a tornar o seu ensinamento político, isto é, o ensinamento da lei natural a respeito dos direitos e deveres de governantes e súbditos, tão independente das Escrituras quanto possível.

Se se quiser compreender por que Locke não estava seguro de que todos os seus leitores ficariam convencidos com a demonstração do carácter revelado do Novo Testamento, basta analisar o que ele considerava como a prova da missão divina de Jesus. Essa prova é fornecida pela «multidão de milagres que ele fez perante todo o tipo de pessoas». Ora, segundo Locke, que neste ponto acompanha tacitamente Espinosa, não se pode provar que um dado fenómeno é um milagre alegando que o fenómeno em questão é sobrenatural; pois, de forma a provar que um fenómeno não se deve a causas naturais, é preciso conhecer os limites do poder da natureza, e tal conhecimento não está ao nosso alcance. É suficiente que o fenómeno de que se diz comprovar a missão divina de um homem exiba um poder superior ao dos fenómenos dos quais se diz que refutam essa pretensão. Pode-se duvidar se se pode estabelecer assim uma distinção clara entre milagres e acontecimentos não milagrosos, ou se se pode basear um argumento demonstrativo na noção lockeana de milagre. Seja como for, de forma a persuadirem pessoas que os não testemunharam, os milagres têm de ser suficientemente comprovados. Os milagres do Antigo Testamento não foram suficientemente comprovados ao ponto de convencerem os pagãos, mas os milagres de Jesus e dos

([56]) *Treatises*, I, §58.

Apóstolos foram suficientemente comprovados ao ponto de convencerem todos os homens, e de tal modo que «os milagres operados por [Jesus] (...) nunca foram, nem poderiam ser, negados por nenhum dos inimigos, ou adversários, do cristianismo» ([57]). Esta afirmação, feita com extraordinária ousadia, é particularmente surpreendente na boca de um competentíssimo contemporâneo de Hobbes e Espinosa. Talvez se pudesse achar o comentário de Locke menos estranho se pudéssemos ter a certeza de que ele não era bem versado naqueles autores «justamente vilipendiados» ([58]). Mas será preciso ser bem versado em Hobbes e Espinosa para saber que estes negam a realidade, ou pelo menos a certeza, de todos os milagres? E a pouca familiaridade de Locke com as obras de Hobbes e de Espinosa não desvalorizaria consideravelmente a sua competência nestas matérias, ele que escrevia no final do século XVII? Mas deixemos isso de parte. Se ninguém nega os milagres relatados no Novo Testamento, aparentemente seguir-se-ia que todos os homens são cristãos, pois «quando se admite o milagre, não se pode rejeitar a doutrina» ([59]). Porém, Lo-

([57]) «A discourse of miracles», *Works*, VIII, pp. 260-264; *Reasonableness*, pp. 135 e 146. *Ibid.*, pp. 137-138: a «revelação» do Antigo Testamento «esteve encerrada num pequeno canto do mundo (...). No mundo dos gentios, no tempo do nosso Salvador, e muitos séculos antes dele, só os próprios Judeus podiam atestar os milagres sobre os quais os Hebreus edificaram a sua fé; os Judeus eram um povo desconhecido da maior parte do género humano; e as nações que os conheciam, desprezavam-nos e tinham deles uma má opinião (...). Mas o nosso Salvador (...) não confinou os seus milagres ou a sua mensagem à terra de Canaã, nem os seus fiéis a Jerusalém. Ele próprio pregou na Samaria, e fez milagres nas fronteiras de Tiro e de Sídon, e perante multidões de gente proveniente de todas as partes. E depois da sua ressureição, enviou apóstolos para as várias nações, e fê-los acompanhar de milagres; que foram feitos em todas as partes com tanta frequência, e perante tantas testemunhas tão variadas, em plena luz do dia, que (...) os inimigos do cristianismo nunca se atreveram a negá-los; não, nem sequer Juliano: a quem não faltava talento nem poder para investigar a verdade». Cf. nota 59 abaixo.

([58]) *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p. 477: «Não sou suficientemente bem versado em Hobbes, nem em Espinosa, para poder dizer quais eram as suas opiniões nesta matéria [a vida depois da morte]. Mas possivelmente haverá quem considere a autoridade de vossa Senhoria mais útil para decidir este caso do que esses nomes justamente vilipendiados». *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Works*, VI, p. 420): «Não conhecia essas palavras que ele citou do *Leviatã*, nem nada que se lhes assemelhasse. E só a sua citação me faz acreditar que essas palavras estão efectivamente no livro, pois ainda não as verifiquei».

([59]) «A Discourse of Miracles», p. 259. Talvez se sugira que Locke fez uma distinção subtil entre «não negar os milagres» e «admitir os milagres». Assim sendo, o facto de os milagres relatados no Novo Testamento nunca terem sido negados, e de não poderem ser negados, não provaria que a missão de Jesus fosse divina, e assim não existiria uma prova demonstrativa do carácter divino da sua missão. Em todo o caso, a sugestão mencionada é contraditória com o que Locke diz alhures. Cf. *Second Vin-*

cke sabia que havia homens que estavam familiarizados com o Novo Testamento e não eram crentes: a obra *Reasonableness of Christianity*, em que aparece a sua afirmação mais enfática a respeito dos milagres do Novo Testamento, foi «principalmente concebida para os deístas», os quais existiam aparentemente em «grande número» no seu tempo (60). Visto que Locke sabia, como ele próprio reconhecia, da existência de deístas no seu tempo e no seu país, tinha de estar ciente do facto de que um ensinamento político baseado nas Escrituras não seria aceite por todos como inquestionavelmente verdadeiro, pelo menos não sem um argumento preparatório e muito complexo que não se encontra nas suas obras.

É possível pôr a questão em termos mais simples da seguinte maneira: A veracidade de Deus é, com efeito, uma demonstração de todas as proposições reveladas por ele. Porém, «toda a força da certeza depende do nosso conhecimento de que Deus revelou» a proposição em causa, ou «a nossa segurança não pode ser maior do que o nosso conhecimento de que é uma revelação de Deus». Pelo menos no que diz respeito a todos os homens que só conhecem a revelação através da tradição, «o conhecimento que temos de que esta revelação veio de Deus nunca pode ser tão seguro como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta do acordo ou desacordo das nossas próprias ideias». Assim sendo, a nossa certeza de que as almas dos homens viverão para sempre pertence ao domínio da fé, e não ao da razão (61). Todavia, como sem essa certeza «as justas medidas do bom e do mau» não têm o carácter de lei, essas justas medidas não são uma lei para a razão. Isso significaria que não existe lei natural. Portanto, para haver «uma lei conhecível pela luz da natureza, isto é, sem o auxílio da revelação positiva», essa lei tem de consistir num conjunto de regras cuja validade não pressuponha a vida depois da morte ou a crença numa vida depois da morte.

Tais regras foram estabelecidas pelos filósofos clássicos. Os filósofos pagãos, «que falavam com a razão, pouco mencionavam a Divindade na sua ética». Mostravam que a virtude «é a perfeição e a excelência da nossa natureza; que é a sua própria recompensa, e que recomendará os nossos nomes à posteridade», mas deixaram-na «desprovida» (62). Porquanto os filósofos clássicos não foram capazes de mostrar que havia uma relação necessária entre a virtude e a prosperidade ou a felicidade, relação essa que não é visível nesta vida e só pode ser assegurada se houver uma vida depois da morte (63). Ainda assim, embora a razão entregue a si mesma não possa estabelecer uma relação necessária entre a virtude e a prosperidade, ou a felicidade, os filósofos clássicos, assim como praticamente todos os homens, aperceberam-se de que existe uma relação necessária entre um certo tipo de prosperidade ou felicidade e um tipo ou parte da virtude. Na verdade, existe uma relação visível entre a «felicidade pública», ou «a prosperidade e a felicidade temporal dos povos», e o cumprimento geral de «*várias* regras morais». Estas regras, que aparentemente são uma parte da lei natural integral, «podem receber uma aprovação muito geral por parte da humanidade, *sem* conhecerem nem admitirem *o verdadeiro fundamento* da moral; que só pode ser a vontade e a lei de um Deus que vê os homens no escuro, que tem nas suas mãos as recompensas e os castigos e poder suficiente para trazer à responsabilidade o ofensor mais orgulhoso». Mas mesmo se, e precisamente se, essas regras forem separadas do «verdadeiro fundamento da moral», permanecem assentes «nas suas verdadeiras bases»: «[Antes de Jesus], essas justas medidas do bom e do mau, que foram introduzidas pela necessidade em toda a parte, que foram prescritas pelas leis civis ou recomendadas pelos filósofos, permaneceram assentes nas *suas verdadeiras bases*. Eram vistas como vínculos da sociedade, e conveniências

dication, p. 340: «A principal destas [marcas particularmente apropriadas ao Messias] é a sua ressurreição dos mortos; que por ser a grande prova demonstrativa de que ele era o Messias (...)» com *ibid.*, p. 342: «Se ele era ou não era o Messias depende em absoluto da [sua ressurreição] (...) quem acreditar na ressurreição, tem de acreditar em ambas as coisas; quem negar a ressurreição, não pode acreditar nem numa coisa nem noutra».

(60) *Second Vindication*, pp. 164, 264-265, 375.

(61) *Essay*, IV.18, §§4-8; cf. nota 50 acima.

(62) Daqui decorre que, «por mais estranho que pareça, o legislador não se intromete nas virtudes e vícios morais», e limita-se na sua função à protecção da propriedade (cf. *Treatises*, II, §124; e J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* [Oxford: Clarendon Press, 1950], p. 190). Se a virtude é por si mesma ineficaz, a sociedade civil tem de encontrar outro fundamento que não seja a perfeição humana ou a inclinação para ela; tem de se basear no desejo mais forte no homem, no desejo de preservação de si, e portanto na seu preocupação com a propriedade.

(63) *Reasonableness*, pp. 148-149 : «A virtude e a prosperidade muitas vezes andam separadas; e, portanto, a virtude raramente tem seguidores. E não espanta que não tenha prevalecido num estado em que eram visíveis e próximas as inconveniências que a aguardavam; e as recompensas duvidosas e distantes. O género humano que prossegue a sua felicidade, e a isso tem de ser autorizado, mais, não se pode impedi-lo; não podia senão julgar-se isento do cumprimento estrito de regras que pareciam contribuir tão pouco para o seu fim primordial, a felicidade; ao mesmo tempo que lhe negavam os prazeres desta vida; e tinha poucos indícios e certeza de que havia outra». Cf. *ibid.*, pp. 139, 142-144, 150-151; *Essay*, I.3, §5, e II.28, §§10-12.

da vida comum e práticas salutares»(64). Por mais duvidoso que o estatuto da lei natural integral possa se ter tornado no pensamento de Locke, a lei natural parcial, que está limitada ao que a «felicidade pública» – um «bem da humanidade neste mundo» – incontestavelmente requer, parece manter-se firme. Em última análise, só esta lei natural parcial pode ter sido reconhecida por Locke como uma lei da razão, e, por conseguinte, como uma verdadeira lei natural.

Temos agora de tomar em consideração a relação entre aquilo a que por enquanto chamamos a lei natural parcial e a lei do Novo Testamento. Se o Novo Testamento fornece «nem mais, nem menos» do que lei natural integral, se «todas as partes» da lei natural estão expostas no Novo Testamento de uma maneira que é «clara, simples e fácil de compreender», então o Novo Testamento contém as prescrições da lei natural que os homens têm de cumprir para garantir a felicidade política sob a forma de expressões claras e simples(65). Segundo Locke, uma das regras da «lei de Deus e da natureza» indica que o governo «não pode aumentar os impostos sobre a propriedade do povo sem o seu consentimento, dado por si mesmo ou pelos seus deputados». Locke nem sequer tenta confirmar esta regra através de declarações claras e simples das Escrituras. Uma outra regra muito importante e reveladora da lei natural, tal como Locke a entende, nega ao conquistador o direito e o título às posses dos vencidos: mesmo numa guerra justa o conquistador não pode «desapossar a posteridade dos vencidos». O próprio Locke admite que esta «pareça uma doutrina estranha», isto é, uma doutrina nova. De facto, pareceria que a doutrina oposta é pelo menos tão justificada pelas Escrituras como a de Locke. Por mais de uma vez, Locke cita o dito de Jefté, «que o Senhor Juiz seja o juiz», mas esquece-se de mencionar o facto de que a declaração de Jefté é feita no contexto de uma controvérsia acerca do direito de conquista, assim como não refere a opinião inteiramente não-lockeana de Jefté quanto aos direitos do conquistador(66). É-se tentado a dizer que a declaração de Jefté, que se refere a uma controvérsia entre duas nações, é usada por Locke como o *locus classicus* das controvérsias entre o governo e o povo. Na doutrina de Locke, a declaração de Jefté ocupa o lugar da declaração

(64) *Reasonableness*, pp. 144 e 139. *Essay*, I.3, §§4, 6 e 10 (os itálicos não estão no original); *Treatises*, II, §§7, 42, 107.

(65) Cf. também *Essay*, II.28, §11.

(66) *Treatises*, II, §§142 (cf. §136, nota), 180, 184; cf. também nota 51 acima. *Ibid.*, §21, 176, 241; cf. *Juízes* 11:12-24; cf. também Hobbes, *Leviathan*, cap. XXIV (162).

de Paulo «Que cada alma esteja sujeita aos poderes superiores», palavras que ele praticamente nunca cita(67).

Além disso, o ensinamento político de Locke depende em absoluto da sua doutrina da lei natural a respeito das origens das sociedades políticas. Este último ensinamento não pode ser bem fundado nas Escrituras porque a origem de uma sociedade política com a qual a Bíblia está principalmente interessada – a do Estado judaico – foi a única origem de uma sociedade política que não foi natural(68). Mais, todo o ensinamento político de Locke baseia-se na pressuposição de um estado de natureza. Esse pressuposto é completamente ignorado pela Bíblia. O seguinte facto é suficientemente revelador: no *Segundo Tratado do Governo*, onde Locke apresenta a sua própria doutrina, abundam as referências explícitas ao estado de natureza; se não estou enganado, no *Primeiro Tratado*, onde critica a doutrina do direito divino dos reis em Filmer, alegadamente retirada das Escrituras, e, portanto, recorre com muito maior frequência à Bíblia em comparação com o *Segundo Tratado*, apenas ocorre uma única menção ao estado de natureza(69). Do ponto de vista bíblico, a distinção importante não é entre o estado de natureza e o estado da sociedade civil, mas entre o estado de inocência e o estado após a Queda. O estado de natureza, tal como Locke o concebe, não é idêntico nem ao estado de inocência, nem ao estado posterior à Queda. Se houver algum lugar na história bíblica para o estado de natureza de Locke, começaria a seguir ao dilúvio, isto é, muito tempo depois da Queda; pois antes da promessa de Deus a Noé e aos seus filhos, os homens não tinham o direito natural à carne, que é uma consequência do direito natural à preservação de si mesmo, e o estado de natureza é o estado em que cada homem tem «todos os direitos e privilégios da lei natural»(70). Ora, se o estado de natureza se inicia muito tempo depois da Queda, tudo indicaria que o estado

(67) Cf. em particular a citação de Hooker em *Treatises*, II, §90 nota, com o contexto em Hooker: em Hooker o passo citado por Locke é imediatamente precedido pela citação da *Epístola aos Romanos* 13:1. A declaração de Paulo aparece numa citação (*Treatises*, §237). Cf. também *ibid.*, §13, onde Locke se refere a uma objecção em que aparece a declaração de que «não há dúvida de que Deus designou governos», declaração que não aparece na resposta de Locke.

(68) *Treatises*, II, §§101, 109 e 115.

(69) *Ibid.*, I, §90.

(70) *Ibid.*, I, §§27 e 39; II, §25; cf. Também II, §6 e 87; e II, §36 e 38. Em II, §§56-57, Locke aparentemente diz que Adão vivia no estado de natureza anterior à Queda. Segundo *ibid.*, §36 (cf. 107, 108, 116), o estado de natureza situa-se nas «primeiros tempos do mundo» ou no «princípio das coisas» (cf. Hobbes, *De cive*, V.2); cf. também *Treatises*, II, §11, *in fine*, com *Génesis* 4:14-15 e 9:5-6.

de natureza partilharia de todas as características do «estado corrupto de homens degenerados». Mas, na realidade, trata-se de uma «época pobre mas virtuosa», uma época caracterizada pela «inocência e sinceridade», para não dizer que é a época de ouro(71). Tal como a própria Queda, também o castigo pela Queda deixou de ter qualquer significado para a doutrina política lockeana. Locke mantém que mesmo a maldição de Deus sobre Eva não impõe ao sexo feminino um dever de «não procurar evitar» essa maldição: as mulheres podem evitar as dores do parto, «se tal puder ser remediado» (72).

A tensão entre o ensinamento da lei natural de Locke e o Novo Testamento é talvez mais bem ilustrada por aquilo que ele diz acerca do casamento e de temas próximos deste(73). No *Primeiro Tratado*, qualifica o adultério, o incesto e a sodomia como pecados. Aí indica que se tratam de pecados independentemente do facto de «contrariarem a principal intenção da natureza». É por isso que se é forçado a perguntar se o seu carácter pecaminoso não se deve sobretudo à «revelação positiva». Mais adiante, Locke levanta a questão «qual é a diferença de natureza entre uma esposa e uma concubina?» Locke não responde à pergunta, mas o contexto sugere que a lei natural guarda silêncio sobre esse diferença. De mais a mais, Locke indica que a distinção entre as mulheres com quem os homens podem ou não podem casar baseia-se exclusivamente na lei revelada. Na discussão temática da sociedade conjugal no *Segundo Tratado*(74), mostra de forma bastante clara que,

(71) Cf. *Reasonableness*, p. 112, e *Treatises*, I, §§16 e 44-45 com *ibid.*, II, §§110-111 e 128. Note-se o plural «todas essas [épocas]» *ibid.*, §110; houve muitos exemplos de estados de natureza, ao passo que só por uma vez houve um estado de inocência.

(72) *Treatises*, I, §47.

(73) Sobre a relação entre o ensinamento de Locke sobre a propriedade e o ensinamento do Novo Testamento, aqui basta mencionar a sua interpretação de Lucas 18:22: «É assim que vejo o sentido deste passo; vender tudo o que se tem e dá-lo aos pobres não é uma lei em vigor do reino [de Jesus], mas antes um comando de iniciação para aquele jovem; tratava-se de testar se o jovem acreditava verdadeiramente que ele era o Messias, e se estava pronto a obedecer aos seus comandos, e a prescindir de tudo para o seguir, quando ele, o seu príncipe, o solicitasse» (*Reasonableness*, p. 120).

(74) A discussão temática da sociedade conjugal ocorre no capítulo VII do *Segundo Tratado*, num capítulo intitulado, não «Da Sociedade Conjugal», mas «Da Sociedade Política ou Civil». Por acaso, esse capítulo é seguido pelo único capítulo dos dois *Tratados* que começa com a palavra «Homens». O capítulo VII começa com uma clara referência à divina instituição do casamento como é assinalada em Génesis 2:18; ainda mais notável é o contraste entre a doutrina bíblica (em particular na sua interpretação cristã) e a doutrina de Locke. Com efeito, também só há um capítulo no *Essay* que começa com a palavra «Deus» e que é seguido pelo único capítulo do mesmo livro cuja primeira palavra é «Homem» (III.1 e 2). No único capítulo do *Essay* que começa com

segundo a lei natural, a sociedade conjugal não é necessariamente estabelecida para toda a vida; o fim da sociedade conjugal (a procriação e a educação) requer apenas que «na espécie humana o macho e a fêmea estejam ligados por uma união mais prolongada do que as restantes criaturas». Não se limita a dizer que os «laços conjugais» têm de ser mais «duradouros no homem do que nas outras espécies de animais»; também exige que esses laços sejam «mais firmes (...) no homem do que nas outras espécies de animais»; contudo, esquece-se de nos dizer quão firmes devem ser esses laços. Não há dúvida de que a poligamia é perfeitamente compatível com a lei natural. Também se deve notar que o que Locke diz sobre a diferença entre uma sociedade conjugal de seres humanos e uma sociedade conjugal de animais – a saber, que a primeira é, ou deve ser, «mais firme e duradoura» do que a última – não implica qualquer proibição contra o incesto, e, portanto, se deve notar também o seu silêncio quanto a tais proibições. De acordo com tudo isto, Locke declara um pouco mais adiante, concordando por inteiro com Hobbes e discordando por inteiro de Hooker, que a sociedade civil é o único juiz de quais são as «transgressões» merecedoras, ou não, de castigo(75).

A doutrina de Locke a respeito da sociedade conjugal afecta naturalmente o seu ensinamento a respeito dos direitos e deveres dos pais e dos filhos. Não se cansa de citar «honra os teus pais». Mas dá aos comandos bíblicos um significado não bíblico ao ignorar completamente as distinções bíblicas entre as uniões legítimas e ilegítimas de homens e mulheres. Mais, no que respeita à obediência que os filhos devem aos seus pais, Locke ensina que esse dever «cessa com a menoridade do filho». Se os pais retêm «uma rédea forte» sobre a obediência dos filhos depois destes atingirem a maioridade, isso deve-

a palavra «Deus», Locke tenta mostrar que as palavras «em última instância dependem de ideias sensíveis», e comenta que, através das observações a que se refere, «podemos imaginar *que espécie de noções tinham os primeiros que falaram aquelas línguas, donde lhes vinham ao espírito* (...)» (Os itálicos não estão no original). Assim, Locke contradiz com precaução a doutrina bíblica que adopta em *Treatises*, II, §56, e segundo a qual o primeiro homem a usar a palavra, Adão, «foi criado como um homem perfeito, dotado de um corpo na plena posse da sua força e de um espírito na plena posse da sua razão; desde o primeiro momento da sua existência que era capaz (...) de governar as suas acções de acordo com os ditames da lei da razão que Deus implantou nele».

(75) *Treatises*, I. §§59, 123, 128; II, §§65 e 79-81. Cf. *Treatises*, II, §§88 e 136 (e nota) com Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, I.10, sec. 10, e III.9, sec. 2, por um lado, e Hobbes, *De cive*, XIV.9, por outro. Cf. Gough, *op. cit.*, p. 189. Sobre a preeminência do direito da mulher, quando comparado com o do pai, ver em particular *Treatises*, I, §55, onde Locke tacitamente acompanha Hobbes (*De cive*, IX.3). Cf. nota 84 abaixo.

se apenas ao facto de «o pai deter normalmente o poder de dispor das suas posses com uma mão mais parcimoniosa ou mais liberal, de acordo com a menor ou maior adequação do comportamento deste ou daquele filho à sua vontade e ao seu humor». Para citar o eufemismo de Locke, «esta não é uma rédea negligenciável na obediência dos filhos». Mas, como afirma de modo explícito, não é seguramente uma «rédea natural»: os filhos que atingem a maioridade não estão sujeitos a qualquer obrigação da lei natural para obedecer aos seus pais. Locke insiste com ainda mais veemência na «obrigação perpétua» dos filhos de «honrar os seus pais». «Nada pode anular» este dever. É «sempre devido pelos filhos aos pais». Locke encontra a base natural desse dever perpétuo no facto de os pais gerarem os seus filhos. Contudo, admite que se os pais forem «contra natura descuidados» com os seus filhos, é «possível» «talvez» que percam o seu direito «a uma grande parte desse dever abrangido no mandamento, 'Honra os teus pais'». Locke vai mais longe. No *Segundo Tratado* indica que «o simples acto de gerar» não fundamenta qualquer pretensão dos pais a serem honrados pelos seus filhos: «a honra devida por um filho coloca nos pais um direito perpétuo ao respeito, reverência, apoio e, também, à submissão, em função do cuidado, despesa e amabilidade que o pai despendeu com a sua educação» (76). Donde se segue que se o cuidado, despesa e amabilidade do pai se reduzirem a zero, o seu direito à honra será igualmente zero. O imperativo categórico «Honra o teu pai e a tua mãe» converte-se no imperativo hipotético «Honra o teu pai e a tua mãe se eles o merecerem».

Pensamos que se pode dizer com segurança que a «lei natural parcial» de Locke não é idêntica aos ensinamentos claros e simples do Novo Testamento ou das Escrituras em geral. Se «todas as partes» da lei natural estão expostas no Novo Testamento de uma maneira clara e simples, segue-se que a «lei natural parcial» não pertence de todo à lei natural. Esta conclusão é também apoiada pela seguinte consideração: Para ser uma lei no sentido próprio do termo, a lei natural tem de ser reconhecida como tendo sido dada por Deus. Mas a «lei natural parcial» não requer a crença em Deus. A «lei natural parcial» circunscreve as condições que uma nação tem de cumprir de forma a ser civil ou

(76) *Treatises*, I, §63, 90, 100; II, §§52, 65-67, 69, 71-73. Parece estar implícito em Locke que, mantendo tudo o resto constante, os filhos dos ricos estão sob uma obrigação mais apertada de honrar os seus pais do que os filhos dos pobres. Tal estaria em total acordo com o facto de os pais abastados terem um controlo maior sobre a obediência dos seus filhos do que os pais pobres.

civilizada. Ora, os Chineses são «um grande povo e muito civil» e os Siamitas são uma «nação civilizada», e nem os Chineses, nem os Siamitas, «têm a ideia e o conhecimento de Deus» (77). A «lei natural parcial» não é, então, uma lei no sentido próprio do termo (78).

Chegamos assim à conclusão de que Locke não pode ter reconhecido qualquer lei natural no sentido próprio do termo. Esta conclusão contrasta de modo gritante com aquela que normalmente se pensa ser a sua doutrina, e em particular com a doutrina do *Segundo Tratado*. Antes de procedermos ao exame do *Segundo Tratado*, pedimos ao leitor que tome em consideração os seguintes factos: A interpretação aceite do ensinamento de Locke conduz à admissão de que «Locke está cheio de falhas ilógicas e de inconsistências» (79), de inconsistências, acrescentamos nós, tão óbvias que não podem ter escapado à atenção de um homem da sua estatura e da sua sobriedade. Mais, a interpretação aceite baseia-se no que acaba por ser uma completa desconsideração da cautela de Locke, de um tipo de cautela que é, para mais não dizer, compatível com o embrulhar do sentido da mensagem de forma a não se poder ser facilmente compreendido e a acompanhar o rebanho nas profissões exteriores. Sobretudo, a interpretação aceite não presta suficiente atenção ao carácter do *Tratado*; de algum modo, pressupõe que o *Tratado* contém a apresentação filosófica da doutrina política de Locke, quando, na realidade, contém apenas a sua apresentação «civil». No *Tratado*, é menos Locke, o filósofo, do que Locke, o inglês, que se dirige, não a filósofos, mas aos ingleses (80). É por esta razão que o argumento dessa obra se baseia em parte em opiniões geralmente aceites, e até, em certa medida, em princípios das Escrituras: «A maioria não pode conhecer, e portanto tem de acreditar», de tal modo que, mesmo que a filosofia «nos tivesse dado a ética sob a forma de uma

(77) *Treatises*, I, §141; *Essay*, I.4, §8; *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p. 486. *Reasonableness*, p. 144. «Essas justas medidas do bom e do mau (...) permaneceram assentes nas suas verdadeiras bases. Eram vistas como vínculos da sociedade, e conveniências da vida comum e práticas salutares. Mas [antes de Jesus] como é que as obrigações que impunham podiam ser meticulosamente conhecidas e autorizadas, e fossem tidas por preceitos de uma lei; da lei suprema, da lei natural? Tal nunca aconteceria sem que se conhecesse e reconhecesse com clareza o legislador» (comparar com p. 183 acima e nota 49 [p. 175]).

(78) Assim, Locke por vezes identifica a lei natural, não com a lei da razão, mas com a razão pura e simples (cf. *Treatises*, I, §101, com II, §§6, 11, 181; cf. também *ibid.*, I, §111, *in fine*).

(79) Gough, *op. cit.*, p. 123.

(80) Cf. *Treatises*, II, §52, *in princ.*, e I, §109, *in princ.*, com *Essay*, III.9, §§3, 8, 15, e cap. XI, §11; *Treatises*, prefácio, I, §§1 e 47; II, §§165, 177, 223 e 239.

ciência comparável à matemática, em todos os pontos demonstrável, (...) ainda assim, seria melhor deixar a instrução do povo aos preceitos e princípios do Evangelho» ([81]).

Porém, por mais que Locke, no *Tratado*, tivesse seguido a tradição, uma comparação sumária da sua doutrina com as doutrinas de Hooker e de Hobbes mostraria que Locke se afastou consideravelmente da doutrina tradicional da lei natural e seguiu os passos dados por Hobbes([82]). Na realidade, há apenas um passo no *Tratado* em que Locke assinala explicitamente que se afasta de Hooker. Mas o passo chama a nossa atenção para um afastamento radical. Depois de citar Hooker, Locke diz: «Mas eu acrescento que todos os homens estão por natureza no [estado de natureza]». Deste modo, Locke sugere que, segundo Hooker, alguns homens estavam de facto ou acidentalmente no estado de natureza. Na verdade, Hooker não dissera nada sobre o estado de natureza: toda a doutrina do estado de natureza baseia-se numa ruptura com os seus princípios, isto é, com os princípios da doutrina tradicional da lei natural. A ideia de estado de natureza em Locke é inseparável da doutrina «de que no estado de natureza todos têm o poder executivo da lei natural». Por duas vezes afirma no contexto referido que esta doutrina é «estranha», isto é, nova([83]).

([81]) *Reasonableness*, p. 146. Cf. as alusões à vida além da morte em *Treatises*, II, §21, *in fine*, com §13, *in fine*. Cf. as alusões à religião em *Treatises*, II, §§92, 112, 209-210.

([82]) Em *Treatises*, II, §§5-6, Locke cita Hooker, I.8, sec. 7. O passo é usado por Hooker para estabelecer o dever de se amar o próximo como a si mesmo; é usado por Locke para estabelecer a igualdade natural de todos os homens. No mesmo contexto, Locke substitui o dever do amor mútuo, de que falava Hooker, pelo dever de evitar causar danos a outros, isto é, deixa cair o dever de caridade (cf. Hobbes, *De cive*, IV.12 e 23). Segundo Hooker (I.10, sec. 4), os pais detêm por natureza «o poder supremo no seio das suas famílias»; segundo Locke (*Treatises*, II, §§52 ss.), todos os direitos naturais do pai são, para mais não dizer, inteiramente partilhados pela mãe (cf. nota 75 acima). Segundo Hooker (I.10, sec. 5), a lei natural prescreve a sociedade civil; segundo Locke (*Treatises*, II, §95 e 13), «qualquer conjunto de homens *pode*» formar uma sociedade civil (os itálicos não estão no original). Cf. Hobbes, *De cive*, VI.2 e nota 67 acima. Cf. a interpretação da preservação de si em Hooker, I.5, sec. 2, com a interpretação completamente diferente em *Treatises*, I, §§86, 88. Considerar, sobretudo, a discordância radical entre Hooker (I.8, secs. 2-3) e Locke (*Essay*, I.3) relativa ao papel do *consensus gentium* na demonstração da existência da lei natural.

([83]) *Treatises*, II, §§9, 13 e 15; cf. §91 nota, onde Locke, citando Hooker, num comentário explicativo alude ao estado de natureza que não é mencionado por Hooker; cf. também §14 com Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII (83). Sobre o carácter «estranho» da doutrina segundo a qual no estado de natureza todos têm o poder executivo da lei natural, cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II.2, q. 64, *a.* 3, e Suarez, *Tr. de legibus*, III.3, secs. 1 e 3, por um lado, e Grócio, *De jure belli ac pàcis*, II.20, secs. 3 e 7 e II.25, sec. 1, assim como Richard Cumberland, *De legibus naturae*, cap. 1, sec. 26, por outro.

Qual é, pois, a razão por que, segundo Locke, admitir a lei natural requer que se admita um estado de natureza, e de modo mais particular, a admissão de que no estado de natureza «cada homem tem o direito de (...) ser o executor da lei natural»? «(...) Como seria completamente em vão supor uma regra a impor às acções livres do homem, sem lhe juntar alguma sanção do bem e do mal para determinar a sua vontade, sempre que supomos uma lei, temos também de supor uma recompensa ou um castigo que acompanhem essa lei». Para ser uma lei, a lei natural tem de ter sanções. Segundo a concepção tradicional, essas sanções são dadas pelo julgamento da consciência, que é o julgamento de Deus. Locke rejeita esta perspectiva. Segundo ele, o julgamento da consciência «não é mais do que a nossa própria opinião ou julgamento acerca da rectidão ou depravação moral das nossas próprias acções». Ou para citar Hobbes, o qual Locke implicitamente acompanha: «as consciências privadas (...) não passam de opiniões privadas». Portanto, a consciência não pode ser um guia; muito menos pode gerar sanções. Ainda que o veredicto da consciência seja identificado com a opinião recta acerca da qualidade moral das nossas acções, por si mesmo é completamente impotente: «Basta ver um exército a saquear uma cidade, e comparar a sua observância ou o seu sentido dos princípios morais, ou os seus escrúpulos de consciência, com todos os ultrajes que comete». Se há sanções para a lei natural neste mundo, essas sanções têm de ser executadas por seres humanos. Mas qualquer «execução» da lei natural que ocorrer na, e pela, sociedade civil parece ser o resultado de uma convenção humana. Portanto, a lei natural não será efectiva neste mundo, e, por conseguinte, não será uma verdadeira lei, se não for eficaz no estado que antecede a sociedade civil ou o governo – no estado de natureza; mesmo no estado de natureza todos têm de ser efectivamente responsáveis perante os outros seres humanos. Contudo, isso exige que no estado de natureza cada um tenha o direito de ser o executor da lei natural: «a lei natural seria vã, tal como as outras leis que concernem os homens neste mundo, se não houvesse alguém que no estado de natureza tenha o poder de executar esta lei». Com efeito, a lei natural é dada por Deus, mas para que seja uma lei, não é necessário que se saiba que foi dada por Deus porque ela é imediatamente sancionada, não por Deus, nem pela consciência, mas por seres humanos([84]).

([84]) *Reasonableness*, p 114: «se não houvesse castigo para os transgressores da [lei de Jesus], as suas leis não seriam leis de um rei (...), mas apenas palavras vazias, sem força, nem influência». *Treatises*, II, §§7, 8, 13, *in fine*, 21 *in fine*; cf. *ibid.*, §11, with I, §56. *Essay*, I.3, §§6-9, e II.28, §6; Hobbes, *Leviathan*, chap. XXIX (212). Quando fala

A lei natural não pode ser verdadeiramente uma lei se não for efectiva no estado de natureza. Não pode ser efectiva no estado de natureza se o estado de natureza não for um estado de paz. A lei natural impõe a todos o dever perfeito de preservar o resto do género humano «tanto quanto for possível», mas só «quando a sua própria preservação não estiver em causa». Se o estado de natureza fosse caracterizado pelo conflito habitual entre a preservação de si mesmo e a preservação dos outros, a lei natural que «quer a paz e a preservação de todo o género humano» seria inoperante: a exigência prioritária da preservação de si mesmo não deixaria espaço à preocupação com os outros. Portanto, o estado de natureza tem de ser um estado social; no estado de natureza todos os homens «formam uma só sociedade» em virtude da lei natural, embora não tenham «um superior comum na terra». Na medida em que a preservação de si mesmo requer alimento e outras coisas necessárias, e que a escassez de tais coisas leva ao conflito, o estado de natureza tem de ser um estado de abundância: «Deus deu-nos todas as coisas em abundância». A lei natural não pode ser uma lei se não for conhecida; tem de ser conhecida e portanto tem de ser conhecível no estado de natureza(85).

Depois de ter tirado ou sugerido este retrato do estado de natureza, em particular nas primeiras páginas do *Tratado*, Locke vai demoli-lo à medida que avança no seu argumento. O estado de natureza, que, à primeira vista, parece ser a idade de ouro governada por Deus ou por bons demónios, é literalmente um estado sem governo, é uma «anarquia pura». Poderia durar para sempre, «não fosse a corrupção e perversidade dos homens degenerados»; mas infelizmente «a maior parte não respeita escrupulosamente a equidade e a justiça». Por esta razão, para não mencionar outras, o estado de natureza tem grandes «inconveniências». Muitas «ofensas, injúrias e males recíprocos (...) aguardam os homens no estado de natureza»; aí, «os tumultos e os problemas seriam infindáveis». O estado de natureza «está cheio de medos e perigos contínuos». Trata-se de uma «má condição». Longe de ser um estado de paz, é um estado em que a paz e o sossego são incertos. O estado de paz é a sociedade civil; o estado que antecede a sociedade civil é o estado de guerra(86). Trata-se ou da causa, ou do efeito, do facto de o estado de natureza ser um estado, não de abundância, mas de penúria. Os que nele vivem estão «carenciados e miseráveis». A abundância requer a sociedade civil(87). Por ser uma «anarquia pura», não é provável que o estado de natureza seja um estado social. De facto, caracteriza-se pela «ausência da sociedade». «Sociedade» e «sociedade civil» são termos sinónimos. O estado de natureza é «desregrado». Porquanto «o primeiro e mais forte desejo que Deus plantou nos homens» não foi o cuidado com os outros, nem sequer o cuidado com a própria descendência, mas o desejo de preservação de si mesmo(88).

O estado de natureza seria um estado de paz e de boa vontade se os homens no estado de natureza estivessem submetidos à lei natural. Mas «ninguém pode estar submetido a uma lei que não lhe foi promulgada». O homem conheceria a lei natural no estado de natureza se «os ditames da lei natural» estivessem «implantados nele» ou «escritos nos corações do género humano». Mas não há regras morais «inscritas nos nossos espíritos» ou «escritas nos [nossos] corações» ou «impressas nos [nossos] espíritos» ou «implantadas» em nós. Como não há qualquer *habitus* de princípios morais, como não há *synderesis* ou consciência, todo o conhecimento da lei natural adquire-se através do estudo: para conhecer a lei natural é preciso ser «um estudante dessa lei». A lei natural só pode ser conhecida através da demonstração. Portanto, a questão é saber se os homens no estado de natureza são capazes de se tornarem estudantes da lei natural. «A maior parte da humanidade carece de lazer ou de capacidade para a demonstração (...) E com mais razão podeis esperar fazer de jornaleiros e comerciantes, e de solteironas e amas de leite, perfeitos matemáticos do que torná-los deste modo peritos em ética». Todavia, um jornalei-

do direito natural de cada um ser o executor da lei natural, Locke refere-se a «essa grande lei natural, 'Quem derramar o sangue do homem, terá o seu próprio sangue derramado'» (*Génesis* 9:6). Mas omite a razão bíblica, «porque o homem foi feito à imagem de Deus». A razão lóckeana para o direito de infligir a pena capital aos assassinos é a de que o homem «pode destruir *coisas* nocivas» para o homem (os itálicos não estão no original). Locke negligencia o facto de tanto o assassino, como o assassinado, terem sido criados à imagem de Deus: o assassino «pode ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais o homem não pode viver em sociedade, nem em segurança» (*Treatises*, II, §§8, 10, 11, 16, 172, 181; cf. I, §30). Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 79, *a.* 13 e II.1, q. 96, *a.* 5 ad 3 (cf. *a.* 4, obj. 1); Hooker, I.9, secs. 2-10; sec. 1; Grócio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, §§20 e 27; Cumberland. *loc. cit.*

(85) *Treatises*, I, §43; II, §§6, 7, 11, 19, 28, 31, 51, 56-57, 110, 128, 171, 172.

(86) *Ibid.*, II, §§13, 74, 90, 91 e nota, 94, 105, 123, 127, 128, 131, 135 nota, 136, 212, 225-27.

(87) *Ibid.*, §§32, 37, 38, 41-43, 49.

(88) *Ibid.*, §§21, 74, 101, 105, 116, 127, 131, *in princ.*, 132, *in princ.*, 134, *in princ.* (cf. 124 *in princ.*), 211, 220, 243; cf. I, §56 com 88. Cf. ambas as passagens, assim como I, §97, e II, §60, 63, 67, 170, com *Essay*, I.3, §§3, 9, 19.

ro em Inglaterra goza de uma situação mais confortável do que um rei dos Americanos, e «no princípio, o mundo inteiro era a América, e mais ainda do que é agora». «As primeiras épocas» caracterizam-se mais por «uma inocência negligente e imprevidente» do que por hábitos de estudo(89). A condição em que o homem vive no estado de natureza – os «perigos contínuos» e a «penúria» – impossibilita o conhecimento da lei natural: no estado de natureza a lei natural não é promulgada. Como a lei natural, para ser uma lei no sentido próprio do termo, tem de ser promulgada no estado de natureza, somos uma vez mais forçados a concluir que a lei natural não é uma lei no sentido próprio do termo(90).

Qual é, então, o estatuto da lei natural na doutrina de Locke? Qual é o seu fundamento? Não há nenhuma regra da lei natural que seja inata, «isto é, (...) impressa no espírito como um dever». Isso mostra-se pelo facto de não haver regras da lei natural «que, como deveriam fazer os princípios práticos, continuem constantemente a operar e a influenciar todas as nossas acções sem cessar [e que] podem ser observadas em todas as pessoas e em todas as épocas, de forma estável e universal». Contudo, «a Natureza (...) introduziu no homem um desejo de felicidade e uma aversão à miséria; na realidade, estes são princípios práticos inatos»: são universal e constantemente eficazes. O desejo de felicidade, e a prossecução da felicidade a que dá azo, não são deveres. Mas «tem de se permitir aos homens que prossigam a sua felicidade, mais, não se pode impedi-los». O desejo de felicidade e a prossecução da felicidade têm o carácter de um direito absoluto, de um direito natural. Há, então, um direito natural inato, ao passo que não há qualquer dever natural inato. Para compreender como isso é possível, basta reformular a nossa última citação: a prossecução da felicidade é um direito, «tem de ser permitido», porque «não pode ser impedido». Trata-se de um direito que precede todos os deveres pela mesma razão que, segundo Hobbes, estabelece o direito de preservação de si mesmo como o facto moral fundamental: tem de se permitir que o homem defenda a sua vida contra a morte violenta porque é levado a fazê-lo por uma certa necessidade natural semelhante à que arrasta uma pedra que cai. Por

(89) Cf. sobretudo, *Treatises*, II, §11 *in fine*, e 56, com *Essay*, I.3, §8, e I.4, §12; *Treatises*, II, §§6, 12, 41, 49, 57, 94, 107, 124, 136; *Essay*, I.3, §§1, 6, 9, 11-13, 26, 27; *Reasonableness*, pp. 146, 139, 140. Cf. nota 74 acima.

(90) Cf. o uso do termo «crime» (em oposição a «pecado») em *Treatises*, II, §§10, 11, 87, 128, 218, 230, com *Essay*, II.28, §§7-9.

ser universalmente efectivo, o direito natural, em contraposição ao dever natural, é efectivo no estado de natureza: o homem no estado de natureza é «senhor absoluto da sua própria pessoa e das suas posses»(91). Como o direito natural é inato, ao passo que a lei natural não o é, o direito natural é mais fundamental do que a lei natural, e é o seu fundamento.

Como a felicidade pressupõe a vida, o desejo de vida, em caso de conflito, goza de prioridade sobre o desejo de felicidade. Este ditame da razão é ao mesmo tempo uma necessidade natural: «o primeiro e mais forte desejo que Deus plantou nos homens, e que forjou nos princípios da sua natureza, foi o da preservação de si mesmo». O mais fundamental de todos os direitos é portanto o direito de preservação de si mesmo. Embora a natureza tenha posto no homem «um forte desejo de preservar a sua vida e o seu ser», só a razão humana pode ensinar-lhe o que é «necessário e útil ao seu ser». E a razão – ou, melhor, a razão aplicada a um objecto que será agora especificado – é a lei natural. A razão ensina que «quem é senhor de si mesmo e da sua vida tem também um direito aos meios de a preservar». A razão mais ensina que, como todos os homens são iguais em relação ao desejo, e por conseguinte ao direito, de preservação de si, são também iguais no que é essencial, não obstante todas as outras desigualdades naturais(92). Daqui Locke conclui, tal como Hobbes concluiu, que no estado de natureza cada um é juiz dos meios necessários para a sua preservação, e isso leva-o, como levou Hobbes, à conclusão adicional de que, no estado de natureza, «todo o homem pode fazer o que lhe parece conveniente»(93). Portanto, não surpreende que o estado de natureza esteja «cheio de medos e perigos contínuos». Mas a razão ensina que a vida não pode ser preservada, muito menos usufruída, senão num estado de paz: a razão quer a paz. Portanto, a razão quer modos de conduta que conduzam à paz. Assim, a razão dita que «ninguém deve fazer mal a outrem, que aquele que fizer mal a outro – e

(91) *Essay*, I.3, §§3 e 12; *Reasonableness*, p. 148; *Treatises*, II, §123 (cf. §6). Cf. Hobbes, *De cive*, I.7, e III.27 nota.

(92) *Treatises*, I, §§86-88, 90 *in princ.*, 111 *in fine*; II, §§6, 54, 149, 168, 172. Pode-se descrever a relação do direito de preservação de si com o direito à prossecução da felicidade do seguinte modo: o primeiro é o direito de «subsistir» e implica o direito ao que é necessário ao ser do homem; o segundo é o direito de «gozar as conveniência da vida» ou à «preservação confortável» e também implica, por conseguinte, o direito ao que é útil para o ser do homem sem que lhe seja necessário (cf. *Treatises*, I, §§86, 87, 97; II, §§26, 34, 41).

(93) *Ibid.*, II, §§10, 13, 87, 94, 105, 129, 168, 171.

que por isso renunciou à razão – pode ser punido por todos e que o ofendido deve obter uma indemnização. Estas são as regras fundamentais da lei natural sobre a qual se baseia o *Tratado*: a lei natural não é mais do que a soma dos ditames da razão relativos à «segurança mútua» dos «homens ou à paz e segurança» do género humano. Como no estado de natureza todos os homens são juízes em causa própria, e como, portanto, o estado de natureza é caracterizado pelo conflito constante que surge da própria lei natural, o estado natureza «é intolerável»: o governo ou a sociedade civil é o único remédio. Em conformidade, a razão dita o modo de construção da sociedade civil e quais são os seus direitos ou limites: existe um direito público racional ou um direito constitucional natural. O princípio desse direito público é que todo o poder social ou governamental decorre de poderes que por natureza pertencem aos indivíduos. O contrato dos indivíduos realmente interessados na sua preservação – não o contrato de pais enquanto pais, nem a designação divina, nem um fim do homem que seja independente das vontades actuais de todos os indivíduos – cria todo o poder da sociedade: «o poder supremo em cada comunidade política não [é] senão o poder conjunto de cada membro da sociedade» (94).

A doutrina da lei natural de Locke pode então ser compreendida na perfeição se admitirmos que as lei naturais que ele aceita são, como disse Hobbes, «apenas conclusões, ou teoremas acerca do que conduz à preservação e à defesa» do homem contra outros homens. É assim que se tem de compreender a doutrina da lei natural de Locke, já que a concepção alternativa está exposta às dificuldades que foram apresentadas. A lei natural, como Locke a entende, formula as condições de paz ou, em termos mais gerais, da «felicidade pública» ou da «prosperidade de qualquer povo». Existe portanto uma espécie de sanção para a lei natural neste mundo: o desrespeito pela lei natural conduz à miséria pública e à penúria. Mas esta sanção é insuficiente. O cumprimento universal da lei natural garantiria, com efeito, a paz perpétua e a prosperidade em todo o mundo. Mas, se esse cumprimento universal falhar, pode bem acontecer que a sociedade que cumpre a lei natural goze de menos felicidade temporal do que a sociedade que a transgride. Pois, tanto nos assuntos externos, como nos assuntos internos, a vitória nem sempre favorece a «parte justa»: os «grandes ladrões (...) são demasiado grandes para as mãos

(94) *Ibid.*, §§4, 6-11, 13, 96, 99,127-30, 134, 135, 142, 159.

fracas da justiça neste mundo». Contudo, permanece pelo menos a seguinte diferença entre os que cumprem escrupulosamente a lei natural e os que não a cumprem, que só os primeiros podem agir e falar com coerência; só os primeiros podem afirmar sem contradição que existe uma diferença fundamental entre sociedades civis e bandos de ladrões, uma distinção à qual todas as sociedades e todos os governos são sempre forçados a apelar. Numa palavra, a lei natural é «mais uma criatura do entendimento do que uma obra da natureza»; é uma «noção», existe «apenas no espírito», e não «nas próprias coisas». Esta é a derradeira razão que permite que a ética seja elevada ao estatuto de uma ciência demonstrativa (95).

Não se pode clarificar o estatuto da lei natural sem ponderar o estatuto do estado de natureza. Locke é mais categórico do que Hobbes ao assegurar que os homens viveram efectivamente no estado de natureza ou que o estado natureza não é uma mera pressuposição hipotética (96). Isso quer dizer, em primeiro lugar, que os homens viveram realmente, e podem viver, sem estarem sujeitos a um superior comum na terra. Ademais, Locke quer dizer que os homens que vivem nessa condição, e que estudam a lei natural, saberiam como remediar as inconveniências da sua condição e lançar as bases da felicidade pública. Mas homens destes só poderiam conhecer a lei natural enquanto viviam no estado de natureza, se já tivessem vivido numa sociedade civil, ou, melhor, numa sociedade civil em que a razão tivesse sido convenientemente cultivada. É por isso que, para ilustrar o caso de homens que estão no estado de natureza sob a lei natural, o exemplo de uma elite entre os colonos ingleses na América seria mais apropriado do que o dos índios selvagens. Um exemplo melhor ainda seria o de quaisquer homens altamente civilizados após o colapso da sua sociedade. É curta a distância que separa este exemplo da ideia

(95) *Ibid.*, §§1, 12,176-77, 202; *Essay*, III.5, §12, e IV.12, §§7-9 (cf. Espinosa, *Ética*, IV, prefácio e 18 schol.). Sobre o elemento de ficção legal que está implícito na «lei natural e da razão», cf. *Treatises*, II, §98 *in princ.*, com §96. Cf. *Reasonableness*, p. 11: «a lei da razão, ou, como é chamada, a lei natural». Cf. também Secção A, nota 8 acima, e notas 113 e 119 abaixo. Hobbes, *De cive*, Epístola Dedicatória, e *Leviathan*, cap. XV (96 e 104-105)

(96) Cf. *Leviathan*, cap. XIII (83) – ver também a versão latina – com *Treatises*, II, §§14, 100-103, 110. A razão para o afastamento de Locke relativamente a Hobbes é que, segundo Hobbes, o estado de natureza é pior do que qualquer tipo de governo, enquanto para Locke o estado de natureza é preferível ao governo arbitrário e sem lei. Daí que Locke ensine que o estado de natureza é mais viável do ponto de vista dos homens sensatos do que a «monarquia absoluta»: o estado de natureza tem de ser, ou foi, real.

de que o exemplo mais óbvio de homens que estão no estado de natureza sob a lei natural é o de homens que vivem na sociedade civil e que reflectem sobre o que com justiça podem exigir dela, ou sobre as condições de razoabilidade da obediência civil. Assim, torna-se finalmente irrelevante saber se o estado de natureza entendido como um estado em que os homens estão sujeitos apenas à lei natural, e não a um qualquer superior comum na terra, chegou ou não a existir(97).

É com base na concepção hobbesiana da lei natural que Locke se opõe às conclusões de Hobbes. Locke tenta mostrar que o princípio de Hobbes – o direito de preservação de si mesmo –, longe de favorecer o governo absoluto, requer o governo limitado. A liberdade, a «liberdade em relação ao poder arbitrário e absoluto», é «a barreira» da preservação de si mesmo. Por conseguinte, a escravidão é contrária à lei natural, salvo se for substituta da pena capital. Nada que seja incompatível com o direito básico de preservação, e portanto nada que se não possa supor como objecto de consentimento livre por parte de uma criatura racional, pode ser justo; daí que a sociedade civil ou o governo não possam ser estabelecidos legitimamente pela força ou pela conquista: só o consentimento «criou ou podia criar um governo legítimo no mundo». Pela mesma razão, Locke condena a monarquia absoluta ou, mais precisamente, «o poder arbitrário absoluto (...) de um só ou de vários», assim como o «governo sem leis firmemente estabelecidas»(98). Apesar das limitações que Locke exige, a comunidade política permanece para ele, como para Hobbes, «o poderoso leviatã»: ao entrar na sociedade civil, «os homens prescindem de todo o seu poder natural em favor da sociedade na qual entram». Tal como Hobbes, também Locke admite um só contrato: o contrato de união que cada indivíduo faz com todos os outros indivíduos da mesma multidão é idêntico ao contrato de sujeição. Tal como Hobbes, também Locke ensina que, graças ao contrato fundamental, todo o homem «contrai uma obrigação perante todos os membros dessa sociedade de se submeter à determinação da maioria e de se deixar dirigir por ela»; ensina, portanto, que o contrato fundamental estabelece imediatamente uma democracia incondicionada; ensina que esta primeira democracia pode por voto maioritário manter-se a si

(97) Cf. *Tratados*, II, §111, 121, 163; cf. Hobbes, *De cive*, praef.: «in jure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tamquam dissoluta consideretur».

(98) *Treatises*, I, §§33 e 41; II, §§13, 17, 23, 24, 85, 90-95, 99, 131, 132, 137, 153, 175-76, 201-2; cf. Hobbes, *De cive*, V.12, e VIII.1-5.

mesma ou transformar-se noutra forma de governo; e ensina que o contrato social é, pois, de facto idêntico a um contrato de sujeição ao «soberano» (Hobbes) ou ao «poder supremo» (Locke), e não à sociedade(99). Locke contraria Hobbes ao ensinar que independentemente da instância em que «o povo» ou «a comunidade», isto é, a maioria, colocou o poder supremo, esta retém «um poder supremo de remover ou alterar» o governo estabelecido, isto é, retém um direito de revolução(100). Mas este poder (que em tempo de normalidade está dormente) não condiciona a sujeição do indivíduo em relação à comunidade ou à sociedade. Pelo contrário, é justo dizer que Hobbes realça de forma mais vincada do que Locke o direito individual de resistir à sociedade ou ao governo sempre que a sua preservação esteja em perigo(101).

Não obstante, Locke teria razão em afirmar que o poderoso leviatã, tal como o construíra, proporcionava maiores garantias para a preservação do indivíduo do que o Leviatã de Hobbes. O direito individual de resistência à sociedade organizada, que Hobbes realçara e que Locke não negou, é uma garantia ineficaz da preservação do indivíduo(102). Como a única alternativa à anarquia pura – a uma condição em que a preservação de cada um está sob ameaça constante – reside nos «homens prescind[ir]em de todo o seu poder natural em favor da sociedade na qual entram»; a única garantia eficaz dos direitos dos indivíduos reside na construção de uma sociedade incapaz de oprimir os seus membros: só uma sociedade ou um governo assim construídos são legítimos ou conformes à lei natural; só uma sociedade dessas pode com justiça exigir que o indivíduo prescinda de todo o seu poder

(99) *Treatises*, II, §§89, 95-99, 132, 134, 136; Hobbes, *De cive*, V.7; VI.2, 3, 17; VIII.5, 8, 11; cf. também *Leviathan*, caps. XVIII (115) e XIX (126).

(100) *Treatises*, II, §§149, 168, 205, 208, 209, 230. Por um lado, Locke ensina que a sociedade pode existir sem governo (*ibid.*, §§121 e 211), e, por outro lado, que a sociedade não pode existir sem governo (*ibid.*, §§205 e 219). A contradição desaparece se tomarmos em consideração o facto de que só no momento da revolução é que a sociedade existe, e age, sem governo. Se a sociedade, ou «o povo», não existisse e, por isso, não pudesse agir enquanto não houvesse governo, isto é, enquanto não houvesse governo legítimo, não poderia haver qualquer acção do «povo» contra um governo *de facto*. Assim entendida, a acção revolucionária é uma espécie de decisão maioritária que estabelece um novo poder legislativo ou um novo poder supremo no momento exacto em que abole os poderes antigos.

(101) É por esta razão que Locke acentua bastante mais o dever do serviço militar para o indivíduo do que Hobbes (cf. *Treatises*, II, §§88, 130, 168, 205, e 208, com *Leviathan*, caps. XXI [142-43], XIV [86-87], e XXVIII [202]).

(102) *Treatises*, II, §§168 e 208.

natural. Segundo Locke, as melhores salvaguardas institucionais dos direitos dos indivíduos são fornecidas por uma constituição que, em praticamente todos os assuntos internos, subordine de forma escrupulosa o poder executivo (que tem de ser forte) à lei, e em última análise a uma assembleia legislativa bem definida. A assembleia legislativa tem estar limitada à elaboração das leis em contraposição a «decretos arbitrário e extemporâneos»; os seus membros têm de ser eleitos pelo povo por períodos razoavelmente curtos, e portanto estarem «eles mesmos sujeitos às leis que elaboraram»; o sistema eleitoral tem de tomar em conta tanto a dimensão da população, como as riquezas(103). Pois embora Locke pareça ter pensado que a preservação do indivíduo estivesse menos ameaçada pela maioria do que por governantes monárquicos e oligárquicos, não se pode dizer que tivesse uma crença implícita na maioria como garantia dos direitos do indivíduo(104). Nos passos em que Locke parece descrever a maioria como se fosse uma garantia desse tipo, ele descreve os casos em que a preservação do indivíduo é ameaçada por governantes tirânicos, monárquicos ou oligárquicos; logo, a derradeira e única esperança para o indivíduo sofredor repousa obviamente nas disposições da maioria. Locke considerava o poder da maioria como uma barreira ao mau governo e como uma última instância contra o governo tirânico; não via nela um substituto do governo, nem a considerava idêntica ao governo. No seu pensamento, a igualdade é incompatível com a sociedade civil. A igualdade de todos os homens em relação ao direito de preservação de si mesmo não anula por completo o direito particular dos homens mais razoáveis. Pelo contrário, o exercício desse direito particular é propício à preservação e felicidade de todos. E sobretudo, como a preservação de si mesmo e a felicidade requerem propriedade, a tal ponto que se pode dizer que o fim da sociedade civil é a preservação da propriedade, a protecção dos membros possidentes da sociedade contra as reivindicações dos indigentes – ou a protecção dos industriosos e racionais contra os preguiçosos e contendores – é essencial para a felicidade pública ou para o bem comum(105).

A doutrina da propriedade de Locke, que é quase literalmente a parte central da sua doutrina política, é seguramente a sua parte mais

(103) *Ibid.*, §§94, 134, 136, 142, 143, 149, 150, 153, 157-59.

(104) Ver os exemplos de tirania mencionados em *Tratados*, II, §201: não é dado qualquer exemplo de uma tirania da maioria. Cf. também os comentários de Locke ao carácter do povo, *ibid.*, §223: o povo é mais «lento» do que «inconstante».

(105) *Ibid.*, §§34, 54, 82, 94, 102, 131, 157-58.

característica(106). Distingue de forma muito clara a sua doutrina política, não só da de Hobbes, mas também das doutrinas tradicionais. Por ser uma parte da sua doutrina da lei natural, partilha das mesmas complexidades. A sua dificuldade peculiar pode ser apresentada provisoriamente da seguinte maneira: A propriedade é uma instituição da lei natural; a lei natural define o modo e as limitações da apropriação justa. Os homens possuem propriedade antes de haver sociedade civil; entram na sociedade civil com vista a preservar ou proteger a propriedade que adquiriram no estado de natureza. Mas, assim que se forma a sociedade civil, se é que não antes, a lei natural no que toca à propriedade deixa de ser válida; aquilo a que podemos chamar propriedade «convencional» ou «civil» – a propriedade que é possuída no seio da sociedade civil – baseia-se apenas na lei positiva. Porém, embora a sociedade civil seja a criadora da propriedade civil, não é sua senhora: a sociedade civil tem de respeitar a propriedade civil; a sociedade civil, por assim dizer, não tem outra função senão servir a sua própria criação. Locke reclama para a propriedade civil uma santidade muito maior do que para a propriedade natural; isto é, a propriedade que é adquirida e possuída exclusivamente com fundamento na lei natural, na «lei suprema». Então, por que está Locke tão impaciente por provar que a propriedade antecede a sociedade civil?(107)

O direito natural à propriedade é um corolário do direito fundamental à preservação de si mesmo; não decorre do pacto, nem de qualquer acto da sociedade. Se todos têm o direito natural de se preservarem, então têm necessariamente o direito a tudo o que é necessário para a sua preservação. O necessário para a preservação de si não consiste tanto, como Hobbes parece ter acreditado, em facas e armas, mas em víveres. Os alimentos só contribuem para a preservação se forem comidos, isto é, apropriados de tal maneira que se

(106) Depois de ter concluído este capítulo, chamaram a minha atenção para o artigo de C. B. Macpherson, «Locke on Capitalist Appropriation», *Western Political Quarterly*, 1951, pp. 550-566. Existe uma considerável área de concordância entre a interpretação do capítulo sobre a propriedade feita pelo Sr. Macpherson e a interpretação exposta neste texto. Cf. *American Political Science Review*, 1950, pp. 767-770.

(107) «Parece haver alguma incoerência entre a sua aceitação do 'consentimento' como base dos direitos de propriedade existentes e a teoria de que o governo existe com o propósito de defender o direito natural de propriedade. Não há dúvida de que Locke teria resolvido a contradição passando da fraseologia da 'lei natural' para considerações utilitárias, o que acontece de modo constante». (R. H. I. Palgrave, *Dictionary of Political Economy*, *s. v.* «Locke»). Locke não tem de «passar» da lei natural para considerações utilitárias porque a lei natural, tal como ele a entende, a saber, como a formulação das condições da paz e da felicidade pública, é em si mesma «utilitária».

tornam propriedade exclusiva do indivíduo; existe então um direito natural a uma espécie de «domínio privado exclusivo do resto do género humano». O que vale para os alimentos aplica-se *mutatis mutandis* a todas as outras coisas necessárias para a preservação de si, e até para a preservação confortável, pois o homem tem um direito natural não só à sua preservação, mas também à procura da felicidade.

Para não se tornar incompatível com a paz e a preservação do género humano, o direito natural de cada um a se apropriar de tudo o que é útil para si tem de ser limitado. Esse direito natural tem de excluir qualquer direito de apropriação de coisas que já foram apropriadas por outros; tirar coisas que outros apropriaram, isto é, causar danos a outros é contrário à lei natural. A lei natural também não encoraja a mendicidade; a necessidade enquanto tal não constitui um título à propriedade. A persuasão não constitui melhor título à propriedade do que a força. O único modo honesto de apropriar coisas é retirá-las, não dos outros homens, mas directamente da natureza, «a nossa mãe comum»; é fazer seu o que anteriormente não pertencia a ninguém, e que portanto podia ser tomado por qualquer um; o único modo honesto de apropriar coisas é através do trabalho individual. Por natureza, cada um é o proprietário exclusivo do seu corpo e, por conseguinte, do agir do seu corpo, isto é, do seu trabalho. Portanto, se um homem mistura o seu trabalho – mesmo que seja apenas o trabalho de colher amoras – com coisas que ninguém possui, essas coisas convertem-se numa mistura indissolúvel da sua propriedade exclusiva com a propriedade de ninguém, e portanto convertem-se em sua exclusiva propriedade. O trabalho é o único título à propriedade que é conforme ao direito natural. «O homem, por ser senhor de si mesmo e proprietário da sua própria pessoa, das suas acções e do seu trabalho, [tem] em si mesmo o grande fundamento da propriedade» (108). Na origem da propriedade está, não a sociedade, mas o indivíduo – o indivíduo incentivado apenas pelo seu interesse próprio.

A natureza estabeleceu «uma medida da propriedade»: há limites impostos pela lei natural ao que um homem pode apropriar para si. Através do seu trabalho, cada um pode apropriar-se de tanto quanto for necessário e útil para a sua preservação. Em particular, pode apropriar-se de toda a terra que conseguir usar para cultivo ou pasto. Se tiver mais de um tipo de coisas (A) do que conseguir usar, e menos do que conseguir usar de outro tipo (B), poderia usar (A) trocando-o por (B). Assim, através do seu trabalho, cada homem pode apropriar-se não só do que é em si mesmo útil para si, mas também do que se pode tornar útil para si se for trocado por outras coisas úteis. Através do seu trabalho, o homem pode apropriar-se das coisas que são, ou podem vir a ser, úteis para si, mas só disso; não pode apropriar-se de coisas que deixariam de ser úteis por causa da sua apropriação; pode apropriar-se de tudo quanto «puder usar para qualquer conveniência da vida antes que se estrague». Pode, por isso, acumular muito mais nozes que «estão prontas a consumir durante um ano inteiro» do que ameixas que «apodrecem numa semana». Quanto às coisas que nunca se estragam, e, além disso, não têm qualquer «uso real», como o ouro, prata e diamantes, pode acumular tanto quanto quiser. Porquanto não é a «grandeza» daquilo que o homem apropria através do seu trabalho (ou através da troca dos produtos do seu trabalho) que o torna culpado de um crime contra a lei natural, mas «o perecimento inútil de alguma coisa nas suas mãos». Por conseguinte, só pode acumular muito poucas coisas perecíveis e úteis. Pode acumular muitas coisas duráveis e úteis. Pode acumular ouro e prata até ao infinito (109). Os terrores da lei natural já não atingem quem cobiça, mas quem desperdiça. A lei natural em matéria de propriedade atenta na prevenção do desperdício; ao apropriar-se de coisas através do seu trabalho, o homem tem de pensar exclusivamente na prevenção do desperdício; não tem de pensar nos outros seres humanos (110). *Chacun pour soi; Dieu pour nous tous.*

A lei natural em matéria de propriedade, tal como foi até agora resumida, aplica-se apenas ao estado de natureza ou a uma certa fase do estado de natureza. É a «lei natural original» que vigorava «nas primeiras épocas do mundo» ou «no princípio» (111). E vigorava nesse passado distante apenas porque as condições em que os homens então viviam o exigiam. A lei natural podia permanecer em silêncio quanto aos interesses e necessidades dos outros homens porque essas necessidades eram supridas pela «nossa mãe comum»; por mais que um homem com o seu trabalho apropriasse, havia o «suficiente e igualmente bom em comum para os outros». A lei natural original era o ditame da ra-

(108) *Treatises*, II, §§26-30, 34, 44.

(109) *Ibid.*, §§31, 37, 38, 46.

(110) Cf. *ibid.*, §§40-44, com Cícero, *Deveres*, II.12-14: o mesmo tipo de exemplo que Cícero invoca para demonstrar a virtude do auxílio que o homem presta ao homem é invocado por Locke para demonstrar a virtude do trabalho.

(111) *Treatises*, II, §§30, 36, 37, 45. Note-se a transição da conjugação do tempo presente para o passado em §§32-51, e em particular, em §51.

zão no princípio, porque no princípio o mundo era pouco povoado e havia «abundância das provisões naturais»[112]. Isso não pode querer dizer que os primeiros homens viviam num estado de abundância providenciado pela sua mãe comum; pois se assim fosse, o homem não teria sido forçado desde o início a trabalhar para viver, e a lei natural não teria proibido de forma tão severa todo o tipo de desperdício. A abundância natural é apenas uma abundância potencial: «a natureza e a terra forneceram apenas os materiais que, por si mesmos, quase não têm valor»; forneceram «bolotas, água e folhas, ou peles», a comida e a bebida e o vestuário da idade de ouro ou do Jardim do Éden, por oposição a «pão, vinho e panos». A abundância natural, a abundância dos primeiros tempos, nunca se tornou abundância real durante as primeiras épocas; a penúria é que era real. Assim sendo, era evidentemente impossível ao homem, através do seu trabalho, apropriar-se de mais do que os bens estritamente necessários à sua vida, ou do que era absolutamente necessário para a sua mera preservação (por oposição à preservação confortável); o direito natural à preservação confortável era ilusório. Mas precisamente por esta razão, cada homem foi forçado a apropriar-se, através do seu trabalho, do que necessitava para a sua preservação sem qualquer consideração pelos outros homens. Pois o homem está obrigado a considerar a preservação de outros apenas se, e quando, «a sua própria preservação não está em causa»[113]. Locke justifica explicitamente o direito natural do homem de se apropriar e possuir sem considerar as necessidades dos outros ao referir-se à abundância das provisões naturais que no princípio estava à disposição de todos; mas, segundo os seus princípios, tal desconsideração pode ser

(112) *Ibid.*, §§27, 31, 33, 34, 36.

(113) *Ibid.*, §§6, 32, 37, 41, 42, 43, 49,107, 110. Locke diz que os primeiros homens não desejavam ter «mais do que necessitavam». Mas temos de nos perguntar se os indivíduos «carentes e miseráveis» que povoavam a terra no princípio tiveram sempre aquilo de que necessitavam. Pela razão que é dada no texto, o homem tem de ter o direito natural de apropriação do que necessita para a sua preservação através do seu trabalho, sem cuidar de saber se sobra o suficiente para os outros. O mesmo raciocínio parece conduzir à conclusão de que a apropriação legítima não se pode limitar à apropriação através do trabalho; porque num estado de extrema escassez, cada um pode tirar aos outros o que necessita simplesmente para sobreviver, quer os outros morram de fome, quer não. Mas isso apenas significa que numa condição de extrema escassez a paz é completamente impossível, e a lei natural formula o modo como os homens têm de agir para alcançar a paz, se esta não for completamente impossível: a lei natural no que respeita à propriedade necessariamente se mantém dentro dos limites atribuídos à lei natural enquanto tal. Mas nas florestas brumosas que se estendem para além desses limites, apenas há o direito de preservação de si, que é aí tão precário, como é por toda a parte irrevogável.

igualmente bem justificada se pressupusermos que os homens viviam num estado de penúria; e só desta maneira se pode justificá-la, já que Locke diz que os únicos homens a quem a lei natural original se aplicava viviam num estado de penúria. É a pobreza das primeiras épocas do mundo que explica por que razão a lei natural original (1) comandava a apropriação apenas com base no trabalho, (2) ordenava a prevenção do desperdício, e (3) autorizava a desconsideração pelas necessidades dos outros seres humanos. A apropriação sem considerar as necessidades dos outros é pura e simplesmente justificada porque é justificada sem que seja preciso saber se os homens viviam num estado de abundância ou num estado de penúria.

Tomemos agora em consideração aquela forma de lei natural que substituiu a lei natural original, e que regula a propriedade no seio da sociedade civil. Segundo a lei natural original, o homem pode apropriar-se, através do seu trabalho, de tanto quanto puder usar antes que se estrague; não é exigida nenhuma outra limitação porque sobra o suficiente e igualmente bom em comum para os outros que ainda não foi apropriado por ninguém. Segundo a lei natural original, o homem pode apropriar-se, através do seu trabalho, de tanto ouro e prata quanto quiser porque estas coisas não têm valor em si mesmas[114]. Na sociedade civil, quase tudo foi apropriado; em particular, a terra tornou-se escassa. O ouro e a prata não só são escassos, como, com a invenção do dinheiro, tornaram-se «tão valiosos que são entesourados»[115]. Seria, portanto, de esperar que a lei natural original tivesse sido substituída por regras que impusessem restrições muito mais apertadas à apropriação do que as que existiam no estado de natureza[116]. Como já não há o suficiente e igualmente bom em comum para todos, dir-se-ia que a equidade exigiria que o direito natural do homem de se apropriar de tanto quanto possa usar deveria ser reduzido ao direito de se apropriar de tanto quanto necessitar, para não condenar os pobres ao «sufoco». E, como o ouro e a prata têm agora imenso valor, a equidade pareceria exigir que o homem deveria perder o direito natural a acumular tanto dinheiro quanto quisesse. Porém, Locke ensina exactamente o oposto: o direito de apropriação é muito mais restrito no estado de natureza do que na sociedade civil. Um dos privilégios de que o homem gozava no

(114) *Ibid.*, §§33, 34, 37, 46.

(115) *Ibid.*, §§45 e 48.

(116) «As obrigações da lei natural não cessam na sociedade; acontece que *em muitos casos* são delimitadas de forma mais estrita» (*ibid.*, §135) (os itálicos não estão no original). A propriedade não está contida nos «muitos casos» a que Locke se refere.

estado de natureza é, na realidade, negado ao homem que vive na sociedade civil: o trabalho já não cria um título suficiente à propriedade ([117]). Mas esta perda é apenas uma parte do enorme ganho feito pelo direito de apropriação depois das «primeiras épocas» chegarem ao fim. Na sociedade civil o direito de apropriação é inteiramente libertado dos grilhões que ainda o acorrentavam sob a lei natural original de Locke: a introdução do dinheiro introduziu «maiores posses e um direito a elas»; o homem pode agora «com direito e sem injúria, possuir mais do que consegue usar» ([118]). Embora Locke sublinhe o facto de a invenção do dinheiro ter revolucionado a propriedade, não diz uma palavra que sugira que o direito natural de acumular tanto ouro e prata quanto se quiser foi afectado por essa revolução. Segundo a lei natural – o que quer dizer segundo a lei moral – o homem na sociedade civil pode adquirir propriedade de todos os tipos – e em particular o dinheiro – no montante que quiser; e pode adquiri-la de todas as maneiras que sejam permitidas pela lei positiva, que mantém a paz entre os concorrentes e no interesse dos concorrentes. Até a proibição do desperdício pela lei natural já não é válida na sociedade civil ([119]).

([117]) «Assim, *no princípio*, o trabalho conferiu o direito de propriedade» (*ibid.*, §45); «o trabalho pôde constituir, *no início*, a origem do título de propriedade» (§51); cf. também §§30 e 35 (os itálicos não estão no original).

([118]) *Ibid.*, §§36, 48, 50.

([119]) Luigi Cossa, *An Introduction to the Study of Political Economy* (Londres, 1893), p. 242: Locke, «ao afirmar inequivocamente o poder produtivo do trabalho, evita o erro antigo de Hobbes, o qual incluiu o solo e a poupança nos componentes da produção». Segundo Locke, a lei natural original relativa à propriedade mantém-se em vigor nas ligações entre sociedades civis, porque «todas as comunidades políticas estão num estado de natureza relativamente umas às outras» (*Treatises*, II, §§183 e 184; cf. Hobbes, *De cive*, XIII.11, e XIV.4, assim como *Leviathan*, caps. XIII [83] e XXX [226]). Daí que a lei natural original determine os direitos sobre os vencidos que o conquistador adquire numa guerra justa; por exemplo, o conquistador numa guerra justa não adquire um título à propriedade fundiária dos conquistados, mas pode ficar com o seu dinheiro como indemnização por prejuízos sofridos, porque «tais riquezas ou tesouros (...) têm somente um valor imaginário e fantástico; não foi a natureza que lhes atribuiu o valor que têm» (*Treatises*, II, §§180-184). Ao fazer esta declaração, Locke não se esquece do facto de o dinheiro ser imensamente valioso nas sociedades civis, e de a conquista pressupor a sua existência. Resolve-se a dificuldade com a seguinte consideração: A função principal da dissertação de Locke sobre a conquista consiste em mostrar que esta não pode legitimar o governo. Por conseguinte, tinha de mostrar, em particular, que o conquistador não se converte num governante legítimo dos conquistados ao se tornar proprietário da sua terra; daí que tenha de sublinhar a diferença essencial entre terra e dinheiro, e o valor superior da primeira para a preservação de si. Ademais, Locke neste contexto descreve uma situação em que o comércio e a indústria estão estagnados, e não é a preservação confortável, mas a preservação nua e crua (da parte inocente do povo conquistado) que está em causa.

Locke não comete o absurdo de justificar a emancipação do desejo de adquirir recorrendo a um inexistente direito absoluto de propriedade. Justifica a emancipação do desejo de adquirir da única forma pela qual essa emancipação pode ser defendida: Locke mostra que esta conduz ao bem comum, à felicidade pública ou à prosperidade temporal da sociedade. As restrições sobre o desejo de adquirir eram necessárias no estado de natureza porque o estado de natureza é um estado de penúria. Na sociedade civil, podem ser abandonadas sem perigo porque a sociedade civil é um estado de abundância: «(...) um rei de um território vasto e fértil alimenta-se, aloja-se e veste-se pior do que um jornaleiro em Inglaterra» ([120]). O jornaleiro em Inglaterra não tem sequer o direito natural de se queixar da perda do seu direito natural à apropriação de terra e de outras coisas através do seu trabalho: o exercício de todos os direitos e privilégios do estado de natureza dar-lhe-iam menos riqueza do que a que ele recebe com um salário de «subsistência» pelo seu trabalho. Longe de ficarem sufocados pela emancipação do desejo de adquirir, os pobres enriquecem. Pois a emancipação do desejo de adquirir não só é compatível com a abundância generalizada, como é a sua causa. A apropriação ilimitada sem consideração pelas necessidades dos outros é a verdadeira caridade.

Não há dúvida de que o trabalho fornece o título original à propriedade. Mas o trabalho é também a origem de quase todo o valor: «o trabalho constitui, de longe, a maior parte do valor das coisas de que nos servimos neste mundo». O trabalho deixa de fornecer um título à propriedade na sociedade civil; mas permanece o que sempre foi, a origem do valor ou da riqueza. Por conseguinte, o trabalho é importante, não por criar um título de propriedade, mas como origem da riqueza. Qual é, então, a causa do trabalho? O que é que induz os homens a trabalhar? O homem é induzido a trabalhar graças às suas necessidades, graças às suas necessidades egoístas. Porém, a sua mera preservação apenas precisa de pouquíssimas coisas, e, portanto, não exige dele muito trabalho; basta colher bolotas e apanhar maçãs das árvores. O verdadeiro trabalho – o melhoramento dos dons espontâ-

([120]) *Treatises*, II, §41. «Considero que o direito de propriedade – o direito dos indivíduos de ter e possuir, para seu usufruto particular e egoísta, o produto da sua própria indústria, com a capacidade de dispor da totalidade desse produto do modo que lhe for mais conveniente, é essencial para o bem-estar e até para a perduração da sociedade (...), pois partilho (...) com o Sr. Locke a convicção de que esse direito foi estabelecido pela natureza». (Thomas Hodgskin, *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted* [1832], p. 24; citado em W. Stark, *The Ideal Foundations of Economic Thought* [Londres, 1943], p. 59).

neos da natureza – pressupõe que o homem não se satisfaz com o que necessita. Os seus apetites não serão alargados se previamente as suas perspectivas não se alargarem também. Os homens de perspectivas mais amplas são «os racionais», e que constituem uma minoria. Além disso, o verdadeiro trabalho pressupõe que o homem está disposto a, e é capaz de, se submeter ao fardo efectivo do trabalho em nome das conveniências futuras; e «os industriosos» constituem uma minoria. «Os preguiçosos e irreflectidos» constituem «de longe a maior parte do género humano». Por isso, a produção de riqueza exige que os industriosos e racionais tomem a dianteira e forcem os preguiçosos e irreflectidos a trabalhar contra a sua vontade para o seu próprio bem. O homem que espontaneamente trabalha com afinco no melhoramento dos dons da natureza de forma a ter, não só o necessário, mas o que pode usar, e por mais nenhuma outra razão, «não diminui, antes aumenta os recursos comuns do género humano». Ele é um maior benfeitor do género humano do que aqueles que dão esmolas aos pobres; esses diminuem, em vez de aumentar, os recursos comuns do género humano. Mais, ao se apropriarem de tanto quanto podem usar, os industriosos e racionais reduzem a extensão dos «grandes terrenos comuns do mundo» que estão desaproveitados; com o «acto de cercar», criam um tipo de escassez que força os preguiçosos e irreflectidos a trabalhar muito mais afincadamente do que de outro modo fariam, e assim a melhorar a sua própria condição através do melhoramento da condição de todos. Mas a verdadeira abundância não será produzida se o indivíduo não tiver um incentivo para se apropriar de mais coisas do que as que consegue usar. Mesmo os industriosos e racionais retrocederão para a preguiça letárgica tão característica dos primeiros homens se o seu *amor habendi* não puder ter outros objectos além das coisas que são por si mesmas úteis, como a terra fértil, gado e casas cómodas. O trabalho necessário para a criação da abundância nunca se concretizará enquanto não houver dinheiro: «Encontrai algo com o mesmo uso e valor do dinheiro, vereis o mesmo homem imediatamente começar a aumentar as suas posses» «para além do que era necessário para que o consumo da sua família estivesse amplamente abastecido». Embora o trabalho seja então a causa necessária da abundância, não é a sua causa suficiente; o incentivo a esse trabalho que produz a verdadeira abundância é o desejo de adquirir – o desejo de ter mais do que o homem consegue usar – que se realiza através da invenção do dinheiro. Temos de acrescentar o comentário de que aquilo que o dinheiro iniciou só chega

à sua fruição graças às descobertas e invenções geradas pela ciência da natureza: «o estudo da natureza (...) pode trazer mais benefícios para o género humano do que os monumentos de caridade exemplar que foram construídos, com tão grandes custos, pelos fundadores de hospitais e de asilos. Aquele que primeiro (...) tornou pública a virtude e o uso correcto do *kin-kina* (...) salvou mais gente da sepultura do que quem construiu (...) hospitais» ([121]).

Se o fim do governo não é outro senão «a paz, a segurança e o bem público do povo»; se a paz e a segurança são as condições indispensáveis da abundância, e o bem público do povo é idêntico à abundância; se o fim do governo é, portanto, a abundância; se a abundância requer a emancipação do desejo de aquisição; e se o desejo de aquisição necessariamente se desvanece quando as suas recompensas não pertencem de forma segura aos que as merecem – se tudo isto for verdadeiro, segue-se que o fim da sociedade civil é «a preservação da propriedade». «A preservação da sua propriedade é o fim principal e capital em vista do qual os homens se unem em comunidades políticas e se submetem ao governo». Com esta afirmação crucial, Locke não quer dizer que os homens entram na sociedade civil com vista a preservar os «estreitos limites da pequena propriedade de cada um» dentro dos quais os seus desejos estavam confinados pelo «modo de vida pobre e simples» típico do «princípio das coisas» ou do estado de natureza. Os homens entram na sociedade com vista, não tanto à preservação, mas ao alargamento das suas posses. A propriedade a ser «preservada» pela sociedade civil não é a propriedade «estática» – a pequena quinta que se herdou dos pais e que será legada aos filhos – mas a propriedade «dinâmica». O pensamento de Locke é expresso na perfeição pela declaração de Madison: «A protecção das [faculdades desiguais e diferentes de *aquisição* de propriedade] é o primeiro objecto do governo» ([122]).

Uma coisa é dizer que o fim do governo ou da sociedade é a preservação da propriedade ou a protecção das faculdades aquisitivas desiguais; outra coisa completamente diferente, e, dir-se-ia, perfeitamente supérflua, é dizer, como Locke diz, que a propriedade precede a sociedade. Porém, ao dizer que a propriedade precede a sociedade civil, Locke diz que até a propriedade civil – a propriedade cuja posse

([121]) *Treatises*, II, §§34, 37, 38, 40-44, 48-49; *Essay*, I.4, §15, e IV.12, §12; cf. Hobbes, *Leviathan*, cap. XXIV: «O dinheiro é o sangue da comunidade política».

([122]) *Treatises*, II, §§42, 107, 124, 131; *The Federalist*, nº 10 (os itálicos não estão no original). Cf. nota 104 acima.

se baseia na lei positiva – é, do ponto de vista mais crucial, independente da sociedade: não é uma criação da sociedade. «O homem», isto é, o indivíduo, tem «ainda em si mesmo o grande fundamento da propriedade». A propriedade é criada pelo indivíduo, e é criada em diferentes graus por diferentes indivíduos. A sociedade civil apenas reúne as condições para que os indivíduos possam prosseguir sem entraves a sua actividade produtivo-acquisitiva.

Hoje, a doutrina da propriedade em Locke é inteiramente inteligível se for tomada como a doutrina clássica do «espírito do capitalismo», ou como uma doutrina sobre o principal objectivo das políticas públicas. Desde o século XIX que os leitores de Locke sentiram dificuldade em compreender a razão da sua utilização da «fraseologia da lei natural», ou por que é que Locke expôs a sua doutrina nos termos da lei natural. Mas dizer que a felicidade pública requer a emancipação e a protecção das faculdades aquisitivas equivale a dizer que acumular tanto dinheiro (ou outras riquezas) quanto se queira é correcto ou justo, isto é, intrinsecamente justo ou justo por natureza. E as regras que nos permitem distinguir o que é justo por natureza do que é injusto por natureza, quer em termos absolutos, quer sob condições específicas, chamavam-se «proposições da lei natural». Nas gerações seguintes, os seguidores de Locke já não julgavam precisar da «fraseologia da lei natural» porque davam por adquirido algo que Locke não dava por adquirido: Locke ainda pensava que tinha de provar que a aquisição ilimitada de riqueza não era injusta ou moralmente incorrecta.

Na verdade, era fácil para Locke ver um problema onde os seus sucessores viram apenas uma ocasião para aplaudir o progresso ou eles próprios, já que na época de Locke a maioria das pessoas ainda apoiava a perspectiva mais antiga segundo a qual a aquisição ilimitada de riqueza é injusta ou moralmente incorrecta. Isto também explica por que é que Locke, ao apresentar a sua doutrina da propriedade, «embrulhou tanto o que queria dizer, que não é fácil compreendê-lo» ou por que acompanhou «o rebanho» tanto quanto lhe foi possível. Apesar de ocultar da grande maioria dos seus leitores o carácter revolucionário da sua doutrina da propriedade, Locke enunciou-a de forma suficientemente clara. Fê-lo invocando ocasionalmente a perspectiva mais antiga, e com aparente aprovação. Atribuiu a introdução de «um direito a posses mais extensas» ao «desejo de ter mais do que um homem» necessita, ou a um crescimento da «cobiça» ou ao «*amor sceleratus habendi*, a vil concupiscência». Na mesma linha, Locke fala com desdém das «pequenas peças de metal amarelo» e das

«pedras cintilantes» ([123]). Mas rapidamente abandona estas *niaiseries*: o essencial do seu capítulo sobre a propriedade é que a cobiça e a concupiscência, longe de serem por essência malignas ou estúpidas, se forem devidamente canalizadas, são eminentemente benéficas e razoáveis, e nesse aspecto muito superiores à «caridade exemplar». Se a sociedade civil for construída sobre o «fundamento baixo mas sólido» do egoísmo ou de certos «vícios privados», alcançar-se-ão «benefícios públicos» muito maiores do que se exortarmos futilmente à virtude, que é por natureza «desprovida». Temos que nos orientar, não pelo modo como os homens deveriam viver, mas pelo modo como os homens realmente vivem. Locke quase cita as palavras do apóstolo, «Deus dá-nos abundantemente todas as coisas para nosso uso», e fala das «bênçãos que Deus lhe dispensou [ao homem] com uma mão liberal», e no entanto «a natureza e a terra fornecem apenas os materiais que, por si mesmos, quase não têm valor» ([124]). Locke diz que Deus é «o único senhor e proprietário do mundo inteiro», que os homens são propriedade de Deus, e que «a propriedade do homem sobre as criaturas não é mais do que a liberdade de as usar, que é concedida por Deus»; mas também diz que «o homem é senhor absoluto da sua própria pessoa e das suas posses» ([125]). Locke declara que «para um proprietário será sempre pecado deixar o seu irmão morrer por falta de assistência quando os meios abundam». Mas, na sua discussão temática sobre a propriedade, Locke guarda silêncio sobre quaisquer deveres de caridade ([126]).

([123]) *Treatises*, II, §§37, 46, 51, *in fine*, 75, 111.

([124]) *Ibid.*, I, §§40, 43; II, §§31, 43. Cf. as declarações de Locke a respeito da importância relativa dos dons da natureza e do trabalho humano com a posição de Ambrósio, *Hexamaeron*, trad. Goerge Boas, em *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948), p. 42.

([125]) *Treatises*, I, §39; II, §§6, 27, 123. A propósito, é possível assinalar que se «o homem no estado de natureza [é] o senhor absoluto das suas próprias (...) posses» ou se a propriedade existe para «o exclusivo benefício e proveito do proprietário», então o direito natural dos filhos «de herdar os bens dos seus pais» (*ibid.*, I, §§88, 93, 97; II, §190) está sujeito a um condicionamento crucial: os filhos têm este direito se os pais não dispuserem de outro modo da sua propriedade, o que, segundo Locke, está ao seu alcance (II, §87; II, §§57, 65, 72, 116, *in fine*). Em suma, o direito natural dos filhos de herdar a propriedade dos seus pais resume-se a isto: se os pais morrerem intestados, supõe-se que teriam preferido ter como herdeiros dos seus bens os seus filhos em vez de estranhos. Cf. I, §89, com Hobbes, *De cive*, IX.15.

([126]) *Treatises*, I, §42 (sobre o uso da palavra «pecado», cf. nota 90 acima). Cf. *ibid.*, §92: «A propriedade (...) existe para o *exclusivo* benefício e proveito do proprietário» (Os itálicos não estão no original). Sobre a menção do dever de caridade no capítulo sobre a conquista (II, §183), ver nota 119 acima. Cf. nota 73 acima.

O ensinamento de Locke em matéria de propriedade, e, por maioria de razão, toda a sua filosofia política, são revolucionários não só em relação à tradição bíblica, mas igualmente em relação à tradição filosófica. Com a mudança de ênfase nos deveres ou obrigações naturais para os direitos naturais, o indivíduo, o ego, tornou-se no centro e origem do mundo moral, já que o homem – e não o fim do homem – se tornou nesse centro ou origem. A doutrina da propriedade em Locke é uma expressão ainda mais «avançada» desta mudança radical do que a filosofia política de Hobbes. Segundo Locke, o homem e não a natureza, a obra do homem e não o dom da natureza, é a origem de quase tudo o que tem valor: o homem deve aos seus próprios esforços quase tudo o que tem valor. Não é a gratidão resignada, nem a consciente obediência ou imitação da natureza, mas a confiança em si e a criatividade que doravante se convertem nas marcas da nobreza humana. O homem emancipa-se efectivamente das constrições da natureza, e por conseguinte o indivíduo emancipa-se de todos aqueles laços sociais que antecedem o consentimento ou o pacto, através da emancipação do seu desejo produtivo de aquisição, que é necessariamente, se bem que de forma acidental, beneficente, e, portanto, susceptível de se converter no laço social mais forte: a contenção dos apetites é substituída por um mecanismo que tem efeitos benéficos. E essa emancipação cumpre-se através da intercessão do protótipo das coisas convencionais, isto é, o dinheiro. O mundo onde a criatividade humana parece ser soberana é, de facto, o mundo que substituiu a regra da natureza pela regra da convenção. Doravante, a natureza fornece apenas coisas em si mesmas destituídas de valor; as formas são providenciadas pelo homem, pela criação livre do homem. Pois não existem formas naturais, nem «essências» inteligíveis: «as ideias abstractas» são «invenções e criaturas do entendimento, por ele criadas para seu próprio uso». O entendimento e a ciência estão para o que é «dado» como o trabalho humano, estimulado pelo dinheiro a dar o seu maior esforço, está para a matéria-prima. Portanto, não há princípios naturais do entendimento: todo o conhecimento é adquirido; todo o conhecimento depende do trabalho e é trabalho([127]).

Locke é um hedonista: «O que é propriamente bom ou mau não é nada mais do que o simples prazer ou dor». Mas trata-se de um

([127]) Referindo-se a uma concessão que os seus opositores não deveriam fazer, Locke diz: «Pois se destruiria aquela *generosidade da natureza que tanto apreciam*, admitindo ser o conhecimento daqueles princípios dependente do trabalho da inteligência» (*Essay*, I.2, §10) (os itálicos não estão no original).

hedonismo particular: «A maior felicidade consiste», não em gozar os mais prazeres, mas «em ter aquelas coisas que produzem o maior prazer». Não é inteiramente acidental que o capítulo em que estas afirmações ocorrem, e que acaba por ser o capítulo mais extenso de todo o *Ensaio*, se intitule «Poder». Pois se, como diz Hobbes, «o poder de um homem (...) é constituído pelos seus meios actuais para obter algum bem aparente futuro», Locke diz, com efeito, que a maior felicidade consiste no maior poder. Como não há naturezas conhecíveis, não há uma natureza do homem que constitua a referência para que possamos distinguir entre prazeres conformes à natureza e prazeres contrários à natureza, ou entre prazeres que são por natureza superiores e prazeres que são por natureza inferiores: o prazer e a dor «entre diferentes homens (...) são coisas muito diferentes». Portanto, «os filósofos do passado investigaram em vão se o *summum bonum* consistia na riqueza, ou nos deleites corporais, ou na virtude, ou na contemplação?» Na ausência de um *summum bonum*, o homem estaria privado por completo de uma estrela e de uma bússola para a sua vida se não houvesse um *summum malum*. «O desejo é sempre guiado pelo mal, pela fuga ao mal»([128]). O desejo mais forte é o desejo de preservação de si mesmo. A morte é o mal perante o qual o desejo recua. A morte tem, então, de ser o maior dos males: O que nos leva a nos apegarmos à vida não é a doçura natural de viver, mas os terrores da morte. O que a natureza estabelece com firmeza é aquilo de que foge o desejo, é o ponto de partida do desejo; o objectivo rumo ao qual o desejo se move é secundário. O facto principal é a carência. Mas esta carência, esta privação, já não é entendida como o que aponta para algo completo, perfeito, íntegro. As necessidades da vida já não são entendidas como necessárias *para* a vida completa ou para a vida boa, mas como meras inevitabilidades. Por isso, a satisfação das necessidades já não está limitada pelas exigências da vida boa, e fica destituída de propósito. O objectivo do desejo é definido pela natureza apenas de modo negativo – pela negação da dor. Não é o prazer mais ou menos obscuramente antecipado que solicita os esforços humanos: «o principal, se não o único, estímulo à indústria e acção humanas é a inquietude». A primazia natural da dor é tão poderosa que a negação activa da dor é ela mesma dolorosa. O trabalho é a dor que remove a dor([129]). É esta dor, e, por conseguinte,

([128]) *Essay*, II.21, §§55, 61, 71; cap. 20, §6.
([129]) *Treatises*, II, §§30, 34, 37, 42.

um defeito, que originariamente dá ao homem o mais importante de todos os direitos: os sofrimentos e os defeitos, em vez dos méritos ou virtudes, originam direitos. Hobbes identificou a vida racional com a vida dominada pelo medo do medo, pelo medo que nos alivia do medo. Guiado pelo mesmo espírito, Locke identifica a vida racional com a vida dominada pela dor que alivia a dor. O trabalho ocupa o lugar da arte que imita a natureza; porquanto o trabalho é, nas palavras de Hegel, uma atitude negativa face à natureza. O ponto de partida dos esforços humanos é a miséria: o estado de natureza é um estado abjecto. O caminho para a felicidade faz-se num movimento de afastamento em relação ao estado de natureza, num movimento de afastamento em relação à natureza: a negação da natureza é o caminho para a felicidade. E se o movimento para a felicidade é a realização da liberdade, a liberdade é a negatividade. Tal como a dor primária, também a dor que alivia a dor «cessa apenas com a morte». Como não há, portanto, prazeres puros, não há uma tensão necessária entre, por um lado, a sociedade civil, enquanto poderoso leviatã ou enquanto sociedade coerciva, e, por outro lado, a vida boa: o hedonismo converte-se em utilitarismo ou em hedonismo político. O doloroso alívio da dor culmina não tanto nos maiores prazeres, mas «em ter aquelas coisas que produzem os maiores prazeres». A vida é a descontente procura de contentamento.

VI

A Crise do Direito Natural Moderno

A. ROUSSEAU

A primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau não foi o primeiro a sentir que o projecto moderno era um erro radical e a procurar um remédio no regresso ao pensamento clássico. Basta mencionar o nome de Swift. Mas Rousseau não era um «reaccionário». Ele rendeu-se à modernidade. É-se tentado a dizer que só por ter aceite o destino do homem moderno é que Rousseau regressou à antiguidade. Seja como for, o seu retorno à antiguidade foi, ao mesmo tempo, um avanço da modernidade. Embora invocasse Platão, Aristóteles ou Plutarco contra Hobbes, Locke ou os Enciclopedistas, desfez-se de elementos importantes do pensamento clássico que ainda assim haviam sido preservados pelos seus antecessores modernos. Em Hobbes, a razão, fazendo uso da sua autoridade, emancipara a paixão; a paixão adquiriu o estatuto de uma mulher emancipada; a razão continuou a governar, ainda que por controlo remoto. Em Rousseau, foi a própria paixão que tomou a iniciativa e se revoltou; usurpando o lugar da razão e negando indignada o seu passado libertino, a paixão começou a pronunciar julgamentos sobre as vilanias da razão, com a severidade característica da virtude de um Catão. As pedras ígneas com que a erupção rousseauniana cobrira o mundo ocidental, depois de terem arrefecido e depois de terem sido polidas, foram usadas nas estruturas imponentes que os grandes pensadores do final do século XVIII e do início do século XIX edificaram. É verdade que os seus discípulos clarificaram as suas

perspectivas, mas podemos questionar se preservaram a amplitude da sua visão. O seu ataque apaixonado e vigoroso à modernidade em nome do que era, ao mesmo tempo, a antiguidade clássica e uma modernidade mais avançada foi repetido, com não menos paixão e força, por Nietzsche, que assim instaurou a segunda crise da modernidade – a crise dos nossos tempos.

Rousseau atacou a modernidade em nome de duas ideias clássicas: por um lado, a cidade e a virtude, e, por outro, a natureza(1). «Os políticos antigos falam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos só falam de comércio e de dinheiro». O comércio, o dinheiro, as luzes, a emancipação do desejo de aquisição, o luxo e a crença na omnipotência da legislação são características do Estado moderno, quer seja a monarquia absoluta ou a república representativa. As maneiras e a virtude estão em casa na cidade. É verdade que Genebra é uma cidade, mas é menos cidade do que as cidades da antiguidade clássica, em particular Roma: no seu encómio de Genebra, aqueles de quem Rousseau diz serem o modelo de todos os povos livres e o mais respeitável de todos os povos livres, não são os Genebrinos, mas os Romanos. Os Romanos são o mais respeitável de todos os povos livres porque constituíam o povo mais virtuoso, mais poderoso e mais livre que alguma vez existiu. Os Genebrinos não são Romanos, nem Espartanos, nem sequer Atenienses, porque lhes falta o espírito público ou o patriotismo dos antigos. Estão mais preocupados com os seus assuntos privados ou domésticos do que com a pátria. Falta-lhes a grandeza de alma dos antigos. São mais burgueses do que cidadãos. A unidade sagrada da cidade foi destruída nos tempos pós-clássicos pelo dualismo do poder temporal e do poder espiritual e, em última análise, pelo dualismo da pátria terrestre e celeste(2).

(1) Neste capítulo são usadas as seguintes referências abreviadas das obras de Rousseau: «*D'Alembert*» = *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, ed. Léon Fontaine; «Beaumont» = *Lettre à M. de Beaumont* (ed. Garnier ed.); «*Confissões*» = *Les Confessions*, «C.S.» = *Contrat social*; «*Primeiro Discurso*» = *Discours sur les sciences et sur les arts*, ed. G. R. Havens; «*Segundo Discurso*» = *Discours sur l'origine de l'inégalité* (ed. Flammarion); «*Émile*» = *Émile* (ed. Garnier); «Hachette» = *Œuvres complètes*, ed. Hachette; «*Julie*» = *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (ed. Garnier); «*Montagne*» = *Lettres écrites de la Montagne* (ed. Garnier); «*Narcisse*» = *Préface de Narcisse* (ed. Flammarion); «*Rêveries*» = *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ed. Marcel Raymond. ed. Ad. Van Bever;

(2) *Primeiro Discurso*, p. 134 ; *Narcisse*, pp. 53-54, 57 nota; *Segundo Discurso*, pp. 66, 67, 71-72; *D'Alembert*, pp. 192, 237, 278 ; *Julie*, pp. 112-13 ; *C.S.*, IV, 4, 8; *Montagne*, pp. 292-93. Nenhum outro pensador moderno compreendeu melhor a concepção filosófica da *polis* do que Rousseau: a *polis* é a associação completa que corresponde à extensão natural da capacidade humana de conhecer e de amar. Ver em particular *Segundo Discurso*, pp. 65-66, e *C.S.*, II, 10.

O Estado moderno apresenta-se a si mesmo como um corpo artificial que se realiza pela convenção e que remedeia as deficiências do estado de natureza. Por conseguinte, para o crítico do Estado moderno surgiu a questão de saber se o estado de natureza é preferível à sociedade civil. Rousseau sugeriu o abandono do mundo da artificialidade e da convenção e propôs o retorno ao estado de natureza, o retorno à natureza. Em toda a sua carreira, nunca se contentou com a simples exortação da cidade clássica contra o Estado moderno. Quase no mesmo fôlego, invocou «o homem da natureza», o selvagem pré-político, contra a própria cidade clássica(3).

Há uma tensão óbvia entre o retorno à cidade e o retorno ao estado de natureza. Esta tensão constitui a substância do pensamento de Rousseau. Ele apresenta aos seus leitores o espectáculo confuso de um homem que incessantemente oscila entre duas posições diametralmente opostas. Num certo momento, defende ardentemente os direitos do indivíduo, ou os direitos do coração, contra todas as restrições e contra toda a autoridade; no momento seguinte, exige com idêntico ardor a submissão total do indivíduo à sociedade ou ao Estado e advoga a mais rigorosa disciplina moral ou social. Hoje, a maioria dos comentadores sérios de Rousseau tendem a pensar que ele acabou por ser bem sucedido na superação do que consideram ser uma hesitação temporária. Dizem-nos que o Rousseau amadurecido encontrou uma solução que, segundo ele, satisfazia por igual as pretensões legítimas do indivíduo e as da sociedade, consistindo a solução num certo tipo de sociedade(4). Essa interpretação está sujeita a uma objecção decisiva. Rousseau acreditou até ao fim que mesmo o bom tipo de sociedade é uma forma de servidão. Daí que não pudesse considerar a sua solução para o problema do conflito entre o indivíduo e a sociedade como mais do que uma aproximação tolerável a uma solução – uma aproximação que permanece aberta a dúvidas legítimas. O adeus à sociedade, à autoridade, à contenção e à responsabilidade, ou o retorno ao estado de natureza, permanece para ele uma possibilidade legítima(5). A questão, então, reside em saber, não como Rousseau resolveu o conflito

(3) *First Discourse*, pp.102 nota, 115 nota, 140. «Censuram-me por ter tirado dos antigos os meus exemplos de virtude. Parece-me que teria encontrado ainda mais exemplos, se tivesse conseguido subir mais alto» (Hachette, I, pp. 35-36).

(4) A formulação clássica desta interpretação de Rousseau encontra-se em Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geshichte in weltbürgerlicher Absicht», Siebenter Satz (*The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich [ed. «Modern Library»], pp. 123-127).

(5) *C.S.*, I, 1; II, 7, 11; III, 15; *Émile*, I, pp. 13-16, 79-80, 85; *Segundo Discurso*, pp. 65, 147, 150, 165.

entre o indivíduo e a sociedade, mas antes qual foi o seu entendimento desse conflito insolúvel.

O *Primeiro Discurso* de Rousseau dá-nos indicações para uma formulação mais precisa desta questão. Nessa que é a primeira das suas obras importantes, Rousseau atacou as ciências e as artes por serem incompatíveis com a virtude, e a virtude é a única coisa que importa(6). Aparentemente, a virtude requer o apoio da fé ou do teísmo, embora não necessariamente do monoteísmo(7). Porém, a ênfase é posta na própria virtude. Rousseau indica qual é o sentido da virtude de uma forma suficientemente clara para os seus propósitos ao referir os exemplos do cidadão-filósofo Sócrates, de Fabrício, e sobretudo de Catão: Catão foi «o maior de todos homens»(8). A virtude é principalmente a virtude política, a virtude do patriota ou a virtude de todo um povo. A virtude pressupõe a sociedade livre, e a sociedade livre pressupõe a virtude: a virtude e a sociedade livre estão ligadas uma à outra(9). Rousseau afasta-se dos seus modelos clássicos em dois aspectos. Seguindo os passos de Montesquieu, Rousseau considera que o princípio da democracia é a virtude: esta é inseparável da igualdade ou do reconhecimento da igualdade(10). Em segundo lugar, acredita que o conhecimento que é necessário para a virtude é providenciado, não pela razão, mas por aquilo a que chama «consciência» (ou «a ciência sublime das almas simples») ou pelo sentimento ou pelo instinto. O sentimento que tem em mente acaba por ser originariamente o sentimento da compaixão, a raiz natural de toda a beneficência genuína. Rousseau via uma ligação entre a sua inclinação para a democracia e a sua preferência pelo sentimento em detrimento da razão(11).

(6) *Primeiro Discurso*, pp. 97-98, 109-110, 116. Hachette, I, p 55: A moral é infinitamente mais sublime do que as maravilhas do entendimento.

(7) *Primeiro Discurso*, pp. 122, 140-141; *Émile*, II, p. 51; *Julie*, pp. 502 ss., 603; *Montagne*, p.180.

(8) *Primeiro Discurso*, pp. 120-122; *Segundo Discurso*, p. 150; *Julie*, p. 325. Hachette, I, pp. 45-46: A igualdade original é «a fonte de toda a virtude». *Ibid.*, p. 59: Catão deu ao género humano o espectáculo e o modelo da virtude mais pura que jamais existiu.

(9) *Narcisse*, pp. 54, 56, 57 nota; *Émile*, I, p. 308; *C.S.*, I, 8; *Confessions*, I, p. 244.

(10) Hachette, I, pp. 41, 45-46; *Segundo Discurso*, pp. 66, 143-144; *Montagne*, p. 252. Comparar a citação da *Apologia de Sócrates* de Platão (21b ss.) no *Primeiro Discurso* (pp. 118-120) com o original platónico: Rousseau não cita a censura que Sócrates faz aos estadistas (democráticos ou republicanos); e substitui a censura socrática aos artesãos por uma censura aos artistas.

(11) *Primeiro Discurso*, p. 162; *Segundo Discurso*, pp.107-110; *Émile*, I, pp. 286-287, 307; *Confissões*, I, p. 199; Hachette, I, pp. 31, 35, 62-63.

Como Rousseau pressupunha que a virtude e a sociedade livre estavam ligadas uma à outra, podia demonstrar que a ciência e a virtude eram incompatíveis provando a incompatibilidade entre a ciência e a sociedade livre. O raciocínio que subjaz ao *Primeiro Discurso* pode ser reduzido a cinco considerações principais, que, na realidade, não são suficientemente desenvolvidas nessa obra, mas que se tornam suficientemente claras se, ao se ler o *Primeiro Discurso*, se tomar em conta as obras posteriores de Rousseau(12).

Segundo Rousseau, a sociedade civil é essencialmente uma sociedade particular ou, com maior rigor, uma sociedade fechada. Afirma ele que a sociedade civil só pode ser saudável se tiver um carácter próprio, e isso exige que a sua individualidade seja produzida ou estimulada por instituições nacionais e exclusivas. Estas instituições têm de ser animadas por uma «filosofia» nacional, por um modo de pensar que não é transferível para outras sociedades: «a filosofia de um povo é desapropriada para um povo diferente». Por outro lado, a ciência ou a filosofia é essencialmente universal. A ciência ou a filosofia necessariamente enfraquece o poder das «filosofias» nacionais e, por conseguinte, a ligação dos cidadãos ao modo de vida particular da sua comunidade, ou às suas maneiras. Por outras palavras, enquanto a ciência é essencialmente cosmopolita, a sociedade tem de ser animada por um espírito de patriotismo, por um espírito que de modo algum é incompatível com ódios nacionais. A sociedade política, por ser uma sociedade que tem de se defender de outros Estados, tem de estimular as virtudes militares, e normalmente desenvolve um espírito belicista. A filosofia ou a ciência, pelo contrário, abate o espírito belicista(13). Ademais, a sociedade requer que os seus membros se dediquem por inteiro ao bem comum, ou que estejam ocupados ou activos em prol dos seus concidadãos: «Todo o cidadão ocioso é um biltre». Por outro lado, o lazer, que se distingue mal do ócio, é reconhecidamente um elemento fundamental da ciência. Por outras palavras, o verdadeiro cidadão dedica-se ao dever, ao passo que o filósofo ou o

(12) Este procedimento é indiscutível, já que o próprio Rousseau disse que no *Primeiro Discurso* ainda não revelara completamente os seus princípios, e que essa obra não é a mais adequada também por outras razões (*Primeiro Discurso*, pp. 51, 56, 92, 169-170); e, por outro lado, o *Primeiro Discurso* revela a unidade da concepção fundamental de Rousseau de forma mais clara do que as obras posteriores.

(13) *Primeiro Discurso*, pp. 107, 121-123, 141-146; *Narcisse*, pp. 49 nota, 51-52, 57 nota; *Segundo Discurso*, pp. 65-66, 134-135, 169-170; *C.S.*, II, 8 (*in fine*); *Émile*, I, p. 13; *Gouvernement de Pologne*, caps. II e III; *Montagne*, pp. 130-133.

cientista prossegue egoisticamente o seu prazer[14]. Além disso, a sociedade requer que os seus membros adiram sem discussão a certas crenças religiosas. Estas certezas salutares, os «nossos dogmas» ou «os dogmas sagrados autorizados pelas leis» são ameaçados pela ciência. A ciência ocupa-se da verdade enquanto tal, independentemente da sua utilidade, e assim, por causa da sua intenção, está exposta ao perigo de conduzir a verdades inúteis ou até perniciosas. Porém, a verdade é inacessível, e portanto a procura da verdade conduz ao erro perigoso ou ao cepticismo perigoso. O elemento fundamental da sociedade é a fé ou a opinião. Portanto, a ciência, ou a tentativa de substituir a opinião pelo conhecimento, põe necessariamente em perigo a sociedade[15]. De resto, a sociedade livre pressupõe que os seus membros abandonaram a sua liberdade originária ou natural em favor da liberdade convencional, isto é, em favor da obediência às leis da comunidade ou às regras uniformes de conduta, para cuja feitura todos podem ter contribuído. A sociedade civil requer a conformidade ou a transformação do homem enquanto ser natural num cidadão. Mas o filósofo ou cientista tem de seguir o seu «próprio génio» com sinceridade absoluta, ou sem qualquer consideração pela vontade geral ou pelo modo de pensar da comunidade[16]. Finalmente, a sociedade livre é concretizada

[14] *Primeiro Discurso*, pp. 101, 115, 129-132, 150; Hachette, I, p. 62; *Narcisse*, pp. 50-53; *Segundo Discurso*, p. 150; *D'Alembert*, pp. 120, 123, 137; *Julie*, p. 517; *Émile*, I, p. 248.

[15] *Primeiro Discurso*, pp. 107, 125-126, 129-133, 151, 155-157; *Narcisse*, pp. 56, 57 nota; *Segundo Discurso*, pp. 71, 152; *C.S.*, II, 7; *Confessions*, II, p. 226. Hachette, I, p. 38 nota: «Com efeito, a exposição das máximas perniciosas e dos dogmas ímpios das suas seitas seria um pormenor bem infamante para a filosofia. (...) haverá uma só dentre todas essas seitas que não tenha caído num erro perigoso? E o que dizer da distinção das duas doutrinas, tão avidamente acolhida por todos os filósofos, e segundo a qual professavam em segredo sentimentos contrários aos que ensinavam em público? Pitágoras foi o primeiro a recorrer à doutrina interior; só a revelou aos seus discípulos depois de os ter posto à prova por muito tempo e com o maior dos mistérios. Dava-lhes em segredo lições de ateísmo, e oferecia com solenidade sacrifícios a Júpiter. Os filósofos de tal maneira aprovavam o método que este se espalhou rapidamente por toda a Grécia, e daí para Roma, como se pode ver pelas obras de Cícero, que com os seus amigos zombava dos deuses imortais, os mesmos que, nos seus discursos no tribunal, eram invocados com tanta veemência. A doutrina interior nunca foi levada da Europa para a China; mas também aí nasceu com a filosofia; e é a essa doutrina que os Chineses devem agradecer pela multidão de ateus ou de filósofos que há entre eles. A história dessa doutrina fatal, feita por um homem instruído e sincero, seria um golpe terrível contra *a filosofia antiga e moderna*». (Os itálicos não estão no original). Cf. *Confissões*, II, p. 329.

[16] *Primeiro Discurso*, pp. 101-102, 105-106, 158-159; *Segundo Discurso*, p. 116; *C.S.*, I, 6, 8; II, 7; *Émile*, I, pp. 13-15.

pela substituição da desigualdade natural pela igualdade convencional. Porém, a prossecução da ciência requer o cultivo dos talentos, isto é, da desigualdade natural; este estímulo é um traço tão característico da ciência que se justifica dizer que a preocupação com a superioridade, ou com o orgulho, é a raiz da ciência ou da filosofia[17].

Foi por meio da ciência ou da filosofia que Rousseau avançou a tese de que a ciência ou a filosofia é incompatível com a sociedade livre e, por conseguinte, com a virtude. Ao fazê-lo, Rousseau tacitamente admitiu que a ciência ou a filosofia pode ser salutar, isto é, compatível com a virtude. Não se limitou a fazer esta admissão tácita. Mesmo no *Primeiro Discurso*, cobriu de grandes elogios as sociedades eruditas cujos membros têm de combinar a instrução com a moral; chamou a Bacon, a Descartes e a Newton os educadores do género humano; exigiu que os estudiosos de primeira ordem tivessem um asilo honroso nas cortes dos príncipes, de modo a que pudessem, a partir daí, iluminar os povos quanto aos seus deveres. e assim contribuir para a sua felicidade[18].

Rousseau sugeriu três soluções diferentes para esta contradição. Segundo a primeira sugestão, a ciência é má para uma sociedade boa e boa para uma sociedade má. Numa sociedade corrupta, numa sociedade governada de forma despótica, o ataque a todas as opiniões sagradas ou preconceitos é legítimo porque a moral social não pode ser pior do que já é. Numa sociedade dessas, só a ciência pode providenciar alguma dose de conforto ao homem: a discussão dos fundamentos da sociedade pode conduzir à descoberta de paliativos para os abusos reinantes. Esta solução seria suficiente se Rousseau tivesse dirigido as suas obras apenas aos seus contemporâneos, isto é, a membros de uma sociedade corrupta. Mas queria viver como autor para lá do seu tempo, e previu uma revolução. Portanto, escreveu também tendo em vista os requisitos de uma sociedade boa, e, com efeito, de uma sociedade mais perfeita do que jamais existira, que poderia ser instituída depois da revolução. Esta solução, a melhor solução, para o problema político é descoberta pela filosofia e só pela filosofia. Daí que a filosofia não possa ser somente boa para uma

[17] *Primeiro Discurso*, pp. 115, 125-126, 128, 137, 161-162; *Narcisse*, p. 50; *Segundo Discurso*, p. 147; *C.S.*, I, 9 (*in fine*); Hachette, I, p. 38 nota.

[18] *Primeiro Discurso*, pp. 98-100, 127-128, 138-139, 151-152, 158-161; *Narcisse*, pp. 45, 54.

sociedade má; é indispensável para o aparecimento da melhor sociedade(19).

De acordo com a segunda sugestão de Rousseau, a ciência é boa para «os indivíduos», isto é, para «alguns grandes génios» ou para «algumas almas privilegiadas» ou para «o pequeno número de verdadeiros filósofos», entre os quais se inclui a si mesmo, mas má para «os povos» ou para «o público» ou para «os homens comuns» (*les hommes vulgaires*). Foi por isso que atacou no *Primeiro Discurso*, não a ciência enquanto tal, mas a vulgarização da ciência ou a difusão do conhecimento científico. A difusão do conhecimento científico é desastrosa não só para a sociedade, mas para a própria ciência ou filosofia; pela vulgarização, a ciência degenera em opinião, ou o combate contra o preconceito torna-se ele mesmo num preconceito. A ciência tem de permanecer o privilégio de uma pequena minoria; tem de ser mantida em segredo longe do homem comum. Como todos os livros são acessíveis não só à pequena minoria, mas a todos os que sabem ler, Rousseau viu-se forçado pelos seus princípios a apresentar os seus ensinamentos filosóficos ou científicos com grandes reservas. Na realidade, Rousseau acreditava que numa sociedade corrupta, como aquela em que vivia, a difusão do conhecimento filosófico já não podia ser perniciosa; mas, como se disse anteriormente, ele não escreveu apenas para os seus contemporâneos. O *Primeiro Discurso* tem de ser compreendido à luz destes factos. A função dessa obra é afastar da ciência, não todos os homens, mas apenas os homens comuns. Quando Rousseau rejeita a ciência por ser pura e simplesmente má, fala como se fosse um homem comum dirigindo-se a homens comuns. Mas dá a entender que, longe de ser um homem comum, é um filósofo que surge sob a aparência de um homem comum, e que, longe de se dirigir em última análise ao «povo», dirige-se apenas àqueles que não estão subjugados pelas opiniões do seu século, do seu país ou da sua sociedade(20).

(19) *Primeiro Discurso*, p. 94 (cf. 38, 46, 50); *Narcisse*, pp. 54, 57-58, 60 nota; *Segundo Discurso*, pp. 66, 68, 133, 136, 141, 142, 145, 149; *Julie*, prefácio (*in princ.*); *C.S.*, I, 1; *Beaumont*, pp. 471-472.

(20) *Primeiro Discurso*, pp. 93-94, 108 nota, 120, 125, 132-133, 152, 157-162, 227; Hachette, I, pp. 23, 26, 31, 33, 35, 47 nota 1, 48, 52, 70; *Segundo Discurso*, pp. 83, 170, 175; *D'Alembert*, pp. 107-108; *Beaumont*, p. 471; *Montagne*, pp. 152-153, 202, 283. Um crítico do *Primeiro Discurso* disse: «É impossível dar mais publicidade a verdades que choquem tão frontalmente com o gosto geral (...)». Rousseau respondeu-lhe da seguinte forma: «Discordo completamente desta opinião, e creio que é preciso dar ossinhos às crianças» (Hachette, I, p. 21; cf. também *Confissões*, II, pp. 247). O princípio de Rousseau era dizer a verdade «sobre todas as coisa *úteis*» (*Beaumont*, pp. 472, 495; *Rêveries*, IV); daí que se possa não só suprimir ou disfarçar verdades que estão desprovidas de qualquer utilidade, mas até induzir deliberadamente em erro com a afirmação do contrário dessas verdades, sem com isso cometer o pecado da mentira. A consequência relativamente às verdades nocivas ou perigosas é óbvia (cf. também *Segundo Discurso*, Primeira Parte *in fine*, e *Beaumont*, p. 461). Comparar com Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XI, 92: «[Johannes von Mueller refere-se] à peculiar tarefa:"exprimir-se de tal forma que as autoridades aprendam a verdade, sem que os súbditos o compreendam, e ensinar os súbditos de tal modo que pudessem ficar assaz convencidos da felicidade da sua condição"».

Pode então parecer que foi a crença de Rousseau na desproporção fundamental entre a ciência e a sociedade (ou o «povo») que constituiu a razão elementar da sua crença de que o conflito entre o indivíduo e a sociedade é insolúvel, ou de ter apresentado uma derradeira reserva em benefício do «indivíduo», isto é, das poucas «almas privilegiadas» contra as pretensões até da sociedade melhor. Esta impressão é confirmada pelo facto de Rousseau encontrar os fundamentos da sociedade nas necessidades do corpo e, ao referir-se a si mesmo, dizer que jamais algo relacionado com os interesses do seu corpo poderia ocupar verdadeiramente a sua alma; ele próprio encontra a verdadeira felicidade e uma auto-suficiência divina nas alegrias e êxtases da contemplação pura e desinteressada – por exemplo, no estudo das plantas, seguindo o espírito da obra de Teofrasto(21). Assim, é cada vez mais forte a impressão de que Rousseau procurou restaurar a ideia clássica da filosofia por oposição ao Iluminismo. É certamente em oposição ao Iluminismo que reafirma a importância crucial das desigualdades naturais entre os homens no que diz respeito aos dons intelectuais. Mas é preciso acrescentar imediatamente que, assim que Rousseau recupera a concepção clássica, sucumbe uma vez mais aos poderes dos quais se tentou libertar. A mesma razão que o força a invocar a natureza contra a sociedade civil, força-o a invocar a natureza contra a filosofia ou a ciência(22).

A contradição do *Primeiro Discurso* a respeito do valor da ciência é resolvida tão completamente quanto possível por Rousseau com a sua terceira sugestão, que integra a primeira e segunda sugestões. A primeira e segunda sugestões resolvem a contradição ao distinguir dois tipos de audiência da ciência. A terceira sugestão resolve a con-

(21) *Primeiro Discurso*, p. 101; *Montagne*, p. 206; *Confissões*, III, pp. 205, 220-21; *Rêveries*, V-VII.

(22) *Primeiro Discurso*, p. 115 nota; *Narcisse*, pp. 52-53; *Segundo Discurso*, pp. 89, 94, 109, 165; *Julie*, pp. 415-417; *Émile*, I, pp. 35-36,118, 293-294, 320-321. Hachette, I, pp. 62-63: «Ousar-se-á tomar o partido do instinto contra a razão? É precisamente isso que eu peço».

tradição ao distinguir dois tipos de ciência: um tipo de ciência que é incompatível com a virtude, e a que se pode chamar «metafísica» (ou ciência puramente teórica), e outro tipo de ciência que é compatível com a virtude, e a que se pode chamar «sabedoria socrática». A sabedoria socrática é o conhecimento de si mesmo; é o conhecimento da sua própria ignorância. Trata-se, portanto, de uma espécie de cepticismo, um «cepticismo involuntário», mas que não é perigoso. A sabedoria socrática não é idêntica à virtude, pois a virtude é «a ciência das almas simples», e Sócrates não era uma alma simples. Se é verdade que todos os homens podem ser virtuosos, já a sabedoria socrática é apanágio de uma pequena minoria. A sabedoria socrática é essencialmente ancilar; a prática humilde e silenciosa da virtude é a única coisa que importa. A sabedoria socrática tem a função de defender «a ciência das almas simples», ou a consciência, contra todos os tipos de sofística. A necessidade dessa defesa não é acidental e não se limita a tempos corruptos. Como disse um dos maiores discípulos de Rousseau, a simplicidade ou a inocência é, sem dúvida, uma coisa maravilhosa, mas pode ser facilmente iludida; «portanto, a sabedoria que de qualquer modo consiste mais em fazer, ou em se abster de fazer, do que em conhecer, necessita da ciência». A sabedoria socrática é necessária, não por causa de Sócrates, mas por causa das almas simples ou do povo. Os verdadeiros filósofos desempenham a função absolutamente necessária de serem os guardiões da virtude ou da sociedade livre. Por serem os educadores do género humano, eles, e só eles, podem iluminar os povos quanto aos seus deveres e ao carácter exacto da sociedade boa. Com vista ao desempenho desta função, a sabedoria socrática reivindica a totalidade da ciência teorética como seu fundamento; ela é o fim e a coroa da ciência teorética. A ciência teorética, que não está intrinsecamente ao serviço da virtude e, por conseguinte, é má, tem de ser posta ao serviço da virtude de modo a se tornar boa([23]). Contudo, só pode tornar-se boa se o seu estudo continuar a ser o privilégio dos poucos homens que estão por natureza destinados a guiar os povos; só uma ciência teorética esotérica pode tornar-se boa. Isso não implica que, em tempos de corrupção, a restrição sobre a vulgarização da ciência não possa e não tenha de ser afrouxada.

([23]) *Primeiro Discurso*, pp. 93, 97, 99-100, 107, 118-122, 125, 128, 129, 130 nota, 131-132, 152-154, 161-162; Hachette, I, p. 35; *Narcisse*, pp. 47, 50-51, 56; *Segundo Discurso*, pp. 74, 76; *Émile*, II, pp. 13, 72, 73; *Beaumont*, p. 452. Cf. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster .Abschnitt (*in fine*).

Poderia considerar-se definitiva uma tal solução se o cidadão virtuoso, e não o «homem natural», fosse o derradeiro padrão de Rousseau. Mas, segundo ele, o filósofo, em certos aspectos, está mais próximo do homem natural do que o cidadão virtuoso. Aqui, basta referir o «ócio» que o filósofo partilha com o homem natural([24]). Em nome da natureza, Rousseau colocou em questão não só a filosofia, mas também a cidade e a virtude. Foi forçado a fazê-lo porque a sua sabedoria socrática, em última análise, se baseia na ciência teorética ou, melhor, num tipo particular de ciência teorética, designadamente as ciências modernas da natureza.

Para compreender os princípios teóricos de Rousseau, é preciso recorrer ao *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. Ao contrário das inclinações dos estudiosos de hoje, Rousseau sempre considerou o *Segundo Discurso* «uma obra da maior importância». Afirmou que nela desenvolvera os seus princípios «por completo», ou que o *Segundo Discurso* é o texto em que revelou os seus princípios «com a maior ousadia, para não dizer audácia»([25]). Na verdade, o *Segundo Discurso* é a obra mais filosófica de Rousseau; contém as suas reflexões fundamentais. Em particular, o *Contrato Social* assenta nos alicerces dispostos no *Segundo Discurso*([26]). O *Segundo Discurso* é decididamente a obra de um «filósofo». A moral é aí tida, não como uma pressuposição não discutida ou inquestionável, mas como um objecto ou como um problema.

O *Segundo Discurso* pretende ser uma «história» do homem. Essa história tem como modelo a exposição do destino do género humano feita por Lucrécio no quinto livro do seu poema([27]). Mas Rousseau retira essa exposição do seu contexto epicurista e coloca-o num contexto fornecido pelas ciências naturais e sociais modernas. Lucrécio descreveu o destino do género humano com o intuito de mostrar que esse destino pode ser perfeitamente compreendido sem se recorrer à actividade divina. Procurou os remédios para os males que foi forçado a mencionar na fuga filosófica à vida política. Já Rousseau conta a história do homem com o propósito de descobrir a ordem política que é conforme ao direito natural. De resto, pelo menos no início, ele acompanha Descartes em

([24]) *Primeiro Discurso*, pp. 105-1066; *Segundo Discurso*, pp. 91, 97, 122, 150-151, 168; *Confissões*, II, p. 73; III, pp. 205, 207-209, 220-221; *Rêveries*, VI (*in fine*) e VII.

([25]) *Confissões*, II, pp. 221-246.

([26]) Cf. em particular *C.S.*, I, 6 (*in princ.*), que mostra que a razão de ser do contrato social é enunciada, não no *C.S.*, mas no *Segundo Discurso*. Cf. também *C.S.*, I, 9.

([27]) *Segundo Discurso*, p. 84; cf. também *Confissões*, II, p. 244. Ver Jean Morel, «Recherches sur les sources du discours de l'inégalité», *Annales de la Société J.J. Rousseau*, V (1909), pp. 163-164.

vez de Epicuro: pressupõe que os animais são máquinas e que o homem só transcende o mecanismo geral, ou a dimensão da necessidade (mecânica), por meio da espiritualidade da sua alma. Descartes integrara a cosmologia «epicurista» num contexto teísta: Deus criou a matéria e estabeleceu as leis dos seus movimentos, e o universo, com a excepção da alma racional do homem, veio a existir por processos puramente mecânicos; a alma racional requer uma criação particular porque o pensar não pode ser entendido como uma modificação da matéria móvel; a racionalidade é a diferença específica do homem em relação aos animais. Rousseau coloca em questão não só a criação da matéria, mas também a definição tradicional do homem. Aceitando a concepção de que os animais selvagens são máquinas, sugere que apenas há uma diferença de grau entre os homens e os animais no que diz respeito ao entendimento, ou que as leis da mecânica explicam a formação das ideias. O homem tem o poder de escolher, e a sua consciência desta liberdade, que não pode ser explicada fisicamente, prova a espiritualidade da sua alma. «Não é, então, tanto o entendimento que constitui a diferença específica do homem em relação aos animais, mas antes a sua qualidade de agente livre». Porém, independentemente do que Rousseau possa ter pensado a este respeito, o argumento do *Segundo Discurso* não se baseia no pressuposto de que a liberdade da vontade é a essência do homem, ou, em termos mais gerais, o argumento não se baseia numa metafísica dualista. Rousseau continua dizendo que a definição já citada do homem está sujeita a contestação, e, por conseguinte, substitui «liberdade» por «perfectibilidade»; ninguém pode negar o facto de o homem se distinguir dos animais pela sua perfectibilidade. Rousseau pretende assentar a sua doutrina nos alicerces mais sólidos; não quer torná-la dependente de uma metafísica dualista que está exposta a «objecções insolúveis», a «objecções poderosas» ou a «dificuldades insuperáveis» (28). O argumento do *Segundo Discurso* pretende ser aceitável tanto para os materialistas como para os restantes. Pretende ser neutro a respeito do conflito entre materialismo e anti-materialismo, ou pretende ser científico no sentido actual da palavra (29).

A investigação «física» (30) do *Segundo Discurso* pretende ser idêntica a um estudo do fundamento do direito natural e, consequentemente, da moral; a investigação «física» pretende revelar o carácter exacto do estado de natureza. Rousseau admite sem discussão que para estabelecer o direito natural é preciso regressar ao estado de natureza. Aceita a premissa de Hobbes. Repudiando os ensinamentos dos filósofos antigos sobre o direito natural, Rousseau diz que «Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural». «Os modernos» ou «os nossos juristas» (por oposição aos «juristas romanos», isto é, a Ulpiano) assumem erradamente que o homem é, por natureza, capaz de fazer um uso pleno da razão, isto é, que o homem enquanto homem está sujeito a deveres perfeitos da lei natural. Rousseau obviamente entende por «definições modernas de direito natural» as definições tradicionais que ainda predominavam no ensino académico do seu tempo. Rousseau concorda, então, com o ataque de Hobbes aos ensinamentos tradicionais da lei natural: a lei natural tem de ter as suas raízes em princípios que são anteriores à razão, isto é, em paixões que não têm de ser especificamente humanas. Vai mais longe na sua concordância com Hobbes ao encontrar o princípio da lei natural no direito de preservação de si mesmo, o que implica o direito de cada um ser o único juiz dos meios apropriados à sua preservação. Segundo ambos os pensadores, esta perspectiva pressupõe que a vida no estado de natureza é «solitária», isto é, que se caracteriza pela ausência não só da sociedade, mas inclusive da sociabilidade (31). Rousseau expressa a sua lealdade ao espírito da reforma das doutrinas da lei natural levada a cabo por Hobbes ao substituir «essa máxima sublime da justiça racional 'Faz aos outros o queres que te façam a ti' (...) por esta máxima muito menos perfeita, mas talvez mais útil 'Faz o bem a ti mesmo com o menor mal possível aos outros'». Rousseau tenta basear a justiça no entendimento dos «homens como eles são», e não como devem ser, com não menos seriedade do que Hobbes. E aceita a redução operada por Hobbes da virtude à virtude social (32).

(28) *Segundo Discurso*, pp. 92-95, 118, 140, 166; *Julie*, p. 589 nota; *Émile*, II, pp. 24, 37; *Beaumont*, pp. 461-463; *Rêveries*, III. Cf. *Primeiro Discurso*, p. 118. I

(29) Sobre a pré-história desta abordagem, ver acima, pp. 150-151 e 174-175.

(30) *Segundo Discurso*, pp. 75, 173.

(31) *Ibid.*, pp. 76, 77, 90, 91, 94-95, 104, 106, 118, 120, 151; *Julie*, p. 113; *C.S.*, I, 2; II, 4, 6; cf. também *Émile*, II, p. 45.

(32) *Segundo Discurso*, p. 110; cf. também *C.S.*, I (*in princ.*); *D'Alembert*, pp. 246, 248; e *Confissões*, II, p. 267. Rousseau estava perfeitamente ciente das implicações antibíblicas da concepção do estado de natureza. Por essa razão, apresentou originalmente a sua exposição do estado de natureza como sendo inteiramente hipotética; a ideia de que o estado de natureza foi em tempos real contradiz o ensinamento bíblico que todo o filósofo cristão é obrigado a aceitar. Mas o ensinamento do *Segundo Discurso* não é de um cristão; trata-se do ensinamento de um homem que se dirige ao género humano; o Liceu do tempo de Platão e de Xenócrates, e não o século XVIII, é o seu ambiente natural; é um ensinamento que resulta da aplicação da luz natural ao estudo

Rousseau afasta-se de Hobbes pelas mesmas duas razões por que se afasta de todos os filósofos políticos anteriores. Em primeiro lugar, «todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de recuar até ao estado de natureza, mas nenhum deles lá chegou». Todos eles pintaram o homem civilizado quando afirmavam que estavam a pintar o homem natural ou o homem no estado de natureza. Os predecessores de Rousseau tentaram definir o carácter do homem natural olhando para o homem como ele é agora. Esse procedimento era razoável enquanto se assumisse que o homem é, por natureza, social. Partindo deste pressuposto era possível separar sem ambiguidades o natural do positivo, ou do convencional, identificando o convencional com o que é manifestamente estabelecido por convenção. Poder-se-ia presumir sem discussão que são naturais pelo menos todas essas paixões que surgem no homem independentemente do *fiat* da sociedade. Mas assim que se nega, juntamente com Hobbes, a socialidade natural do homem, tem de se considerar a possibilidade de muitas paixões que aparecem no homem tal como o observamos serem convencionais na medida em que têm por origem a influência subtil e indirecta da sociedade, e, por conseguinte, da convenção. Rousseau afasta-se de Hobbes porque aceita a premissa de Hobbes; Hobbes é grosseiramente inconsistente porque, por um lado, nega que o homem seja por natureza social e, por outro lado, tenta definir o carácter do homem natural referindo-se à sua experiência dos homens, e que é a experiência do homem social(33). Ao examinar com profundidade a crítica de

da natureza do homem, e a natureza nunca mente. De acordo com estas afirmações, Rousseau avança mais tarde que dá a sua exposição do estado de natureza por demonstrada. O que permanece hipotético, ou menos seguro do que a exposição do estado de natureza, é a descrição dos desenvolvimentos que medeiam o estado de natureza e o despotismo, ou «a história dos governos». No final da Primeira Parte dessa obra bipartida, Rousseau designa o estado de natureza como um «facto»: o problema reside em relacionar «dois factos dados como reais» «através de uma sequência de factos intermédios, efectivamente desconhecidos ou assim considerados». Os factos dados são o estado de natureza e o despotismo contemporâneo. É aos factos intermédios, e não às características do estado de natureza, que Rousseau se refere quando diz no primeiro capítulo do *Contrato Social* que os ignora. Se a exposição rousseauniana do estado de natureza fosse hipotética, toda a sua doutrina política seria hipotética; as preces e a paciência, e não a insatisfação nem, sempre que possível, a reforma, seriam as suas consequências práticas. Cf. *Segundo Discurso*, pp. 75; 78-79, 81, 83-85, 104, 116-117, 149, 151-152, 165; cf. também a referência aos «milhares de séculos» que o desenvolvimento do espírito humano exigiu (*ibid.*, p. 98) com a cronologia bíblica; ver também Morel, *op. cit.*, p. 135.

(33) *Segundo Discurso*, pp. 74-75, 82-83, 90, 98, 105-106, 137-138, 160, 175.

Hobbes à perspectiva tradicional, Rousseau deparou-se com uma dificuldade que embaraça a maioria dos cientistas sociais dos nossos dias: só um procedimento especificamente «científico», e não a reflexão sobre a experiência humana dos homens, parece ser capaz de conduzir a um conhecimento genuíno da natureza do homem. A reflexão de Rousseau sobre o estado de natureza, em contraposição à reflexão de Hobbes, assume o carácter de uma investigação «física».

Hobbes identificara o homem natural com o selvagem. Rousseau aceita com frequência esta identificação e, em conformidade, faz um uso considerável da literatura etnográfica da sua época. Mas a sua doutrina do estado de natureza é, em princípio, independente deste tipo de conhecimento, pois, como ele aponta, o selvagem já está moldado pela sociedade, e, portanto, já não é um homem natural em sentido estrito. Também sugere algumas experiências que poderiam ser úteis na determinação do carácter do homem natural. Mas estas experiências, por serem algo que pertence ao futuro, não podem servir de base à sua doutrina. O método que Rousseau utiliza consiste numa «meditação sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana»; esses actos mentais que pressupõem a sociedade não podem pertencer à constituição natural do homem, já que o homem é solitário por natureza(34).

A segunda razão por que Rousseau se afasta de Hobbes pode ser exposta da seguinte maneira. Hobbes ensinara que, para ser eficaz, o direito natural tem de estar enraizado na paixão. Por outro lado, aparentemente Hobbes concebera as leis naturais (as regras que prescrevem os deveres naturais do homem) ao modo tradicional, como ditames da razão; descrevera-as como «conclusões ou teoremas». Rousseau conclui que, tendo em conta a validade da crítica de Hobbes à perspectiva tradicional, tem de se colocar a concepção hobbesiana das leis naturais em questão: não só o direito natural, mas as leis naturais ou os deveres naturais do homem ou as suas virtudes sociais têm de estar enraizadas directamente na paixão; têm de ter uma sustentação muito mais poderosa do que o raciocínio ou o cálculo. Por natureza, a lei natural «tem de falar imediatamente com a voz da natureza»; tem de ser pré-racional, tem de ser ditada pelo «sentimento natural» ou pela paixão(35).

(34) *Ibid.*, pp. 74-77, 90, 94-95, 104, 124, 125, 174; cf. também Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Première Époque (*in princ.*).

(35) *Segundo Discurso*, pp. 76-77, 103, 107-110; cf. also *Émile*, I, p. 289.

Rousseau resumiu o resultado do seu estudo do homem natural na declaração de que o homem é bom por natureza. Esse resultado pode ser entendido como o produto de uma crítica à doutrina de Hobbes que se baseia em premissas hobbesianas. Eis o argumento de Rousseau: O homem é por natureza associal, como Hobbes admitia. Mas o orgulho ou o *amour-propre* pressupõe a sociedade. Daí que o homem natural não possa ser orgulhoso ou vaidoso, ao contrário do que Hobbes defendia. Mas o orgulho ou a vaidade é a raiz de todos os vícios, como Hobbes também defendia. O homem natural está, portanto, desprovido de todos os vícios. O homem natural é impelido pelo amor de si mesmo ou pelo cuidado com a sua preservação; por conseguinte, fará mal aos outros, se acreditar que a sua preservação depende disso; mas não procurará fazer mal por fazer mal, como seria o caso se fosse orgulhoso ou vaidoso. De resto, o orgulho e a compaixão são incompatíveis; na medida em que estamos preocupados com o nosso prestígio, somos insensíveis ao sofrimento dos outros. O poder da compaixão diminui com o aumento do refinamento ou da convenção. Rousseau sugere que o homem natural é compassivo: o género humano não poderia ter sobrevivido ao período anterior à existência de restrições convencionais se os impulsos poderosos do instinto da preservação de si não tivessem sido mitigados pela compaixão. Rousseau parece pressupor que o desejo instintivo da preservação da espécie se divide em desejo de procriação e em compaixão. A compaixão é a paixão de onde decorrem todas as virtudes sociais. Conclui que o homem é por natureza bom porque é por natureza conduzido pelo amor de si e pela compaixão, e está desprovido de vaidade ou orgulho(36).

Pela mesma razão que o orgulho está ausente no homem natural, este está também desprovido de entendimento ou de razão e, assim, de liberdade. A razão é contemporânea da linguagem, e a linguagem pressupõe a sociedade: sendo pré-social, o homem natural é pré-racional. Aqui uma vez mais Rousseau tira das premissas de Hobbes a conclusão necessária que Hobbes não tirara. Estar dotado de razão significa ter ideias gerais. Mas as ideias gerais, distintas das imagens da memória ou da imaginação, não são produto de um processo natural ou inconsciente; pressupõem definições; devem o seu ser à definição. Daí que pressuponham a linguagem. Como a linguagem não é natural, a razão não é natural. Daqui podemos compreender me-

(36) *Segundo Discurso*, pp. 77, 87, 90, 97-99, 104, 107-110, 116, 120, 124-125, 147, 151, 156-157, 160-161, 165, 176-177.

lhor por que Rousseau substituiu a definição tradicional do homem como um animal racional por uma nova definição. De resto, como o homem natural é pré-racional, é completamente incapaz de obter qualquer conhecimento da lei natural que é a lei da razão, embora «ele atribua a si mesmo [de acordo] com a razão o direito às coisas de que necessita». O homem natural é pré-moral em todos os aspectos: não tem coração. O homem natural é sub-humano(37).

A tese de Rousseau de que o homem é por natureza bom tem de ser entendida à luz da sua afirmação de que o homem é por natureza sub-humano. O homem é por natureza bom porque é por natureza esse ser sub-humano que é capaz de se tornar bom ou mau. Não há verdadeiramente uma constituição natural do homem: tudo o que é especificamente humano é adquirido, ou depende, em última análise, do artifício ou da convenção. O homem é por natureza quase infinitamente perfectível. Não há obstáculos naturais ao progresso quase ilimitado do homem ou ao seu poder de se libertar do mal. Pela mesma razão, não há obstáculos naturais à degradação quase ilimitada do homem. O homem é por natureza quase infinitamente maleável. Nas palavras do Abade Raynal, o género humano é aquilo que quisermos fazer dele. O homem não tem uma natureza no sentido preciso da palavra que lhe colocaria um limite ao que ele pode fazer de si mesmo(38).

(37) *Ibid.*, pp. 85, 89, 93-94, 98-99, 101, 102, 105-106, 109, 111, 115, 118, 157, 168. Morel (*op. cit.*, p. 156) aponta na direcção certa quando diz que Rousseau «substitui a fabricação natural das ideias gerais pela sua construção cientificamente reflectida» (cf. acima, pp. 149-151). No modelo de Rousseau, o poema de Lucrécio (V, 1028-1090), a génese da linguagem é descrita sem qualquer referência à génese da razão: a razão releva da constituição natural do homem. Em Rousseau, a génese da linguagem coincide com a génese da razão (*C.S.*, I, 8; *Beaumont*, pp. 444, 457).

(38) A afirmação de Rousseau segundo a qual o homem é por natureza bom é deliberadamente ambígua. Exprime duas perspectivas incompatíveis – uma perspectiva bastante tradicional e uma outra absolutamente contrária à tradição. A primeira pode ser enunciada do seguinte modo: O homem é por natureza bom; é mau por sua culpa; quase todos os males têm uma origem humana: quase todos os males se devem à civilização; a civilização tem a sua raiz no orgulho, isto é, no mau exercício da liberdade. A consequência prática desta perspectiva é a de que os homens devem suportar os males agora inevitáveis da civilização com um espírito de paciência e de oração. Segundo Rousseau, esta perspectiva baseia-se na crença na revelação bíblica. Além disso, o homem natural ou o homem no estado de natureza, tal como Rousseau o descreve, é incapaz de orgulho; daí que o orgulho não possa ter sido a razão que levou ao abandono do estado de natureza (um estado de inocência) nem para a entrega do homem à aventura da civilização. Em termos mais gerais, o homem natural não está dotado de livre-arbítrio; por isso, não pode fazer um mau exercício da sua liberdade; o homem natural caracteriza-se pela perfectibilidade, e não pela liberdade. Cf. *Segundo Discurso*, pp. 85, 89, 93-94, 102, 160; *C.S.*, I, 8; cf. acima nota 32.

Se a humanidade do homem é adquirida, essa aquisição tem de ser explicada. Segundo as exigências de uma «investigação física», a humanidade do homem tem de ser compreendida como um produto de uma causalidade acidental. Para Hobbes, este problema nem se colocava. Mas decorria necessariamente das suas premissas. Hobbes distinguira a produção natural ou mecânica dos seres naturais da produção voluntária ou arbitrária das construções humanas. Concebera o mundo do homem como uma espécie de universo dentro do universo. Concebera o abandono pelo homem do estado de natureza e a instituição da sociedade civil como uma espécie de revolta do homem contra a natureza. Porém, como Espinosa indicara, a sua noção do todo exigia que o dualismo entre o estado de natureza e o estado da sociedade civil, ou o dualismo entre o mundo natural e o mundo do homem, fosse reduzido ao monismo do mundo natural, ou que a transição do estado de natureza para a sociedade civil, ou a revolta do homem contra a natureza, fosse entendida como um processo natural(39). Hobbes escondera de si mesmo esta necessidade, em parte porque pressupôs erradamente que o homem pré-social é já um ser racional, um ser capaz de fazer contratos. Portanto, para ele a transição do estado de natureza para a sociedade civil coincidia com a conclusão do contrato social. Mas Rousseau, ao apreender as implicações necessárias das premissas de Hobbes, foi forçado a conceber essa transição como um processo natural, ou pelo menos como se tivesse sido assim preparada: o abandono do estado de natureza, a entrega do homem à aventura da civilização, não se deve a um bom ou mau uso da liberdade do homem, nem à necessidade essencial, mas à causalidade mecânica ou a uma série de acidentes naturais.

A humanidade ou a racionalidade do homem é adquirida. A razão chega mais tarde do que as necessidades elementares do corpo. Aparece no decurso do processo de satisfação dessas necessidades. Originariamente, estas necessidades simples e uniformes são satisfeitas com facilidade. Mas precisamente este facto leva a um enorme aumento da população e assim dificulta a satisfação das necessidades elementares. Por conseguinte, o homem é forçado a pensar – a aprender a pensar – para sobreviver. De resto, as necessidades elementares são satisfeitas de diferentes maneiras em climas e condições diversos. Portanto, o espírito desenvolve-se na proporção exacta à maneira particular em

(39) Cf. a crítica de Espinosa a Hobbes na *Epístola* 50 com *Tr. theol.-pol.*, cap. IV (*in princ.*) e *Ética*, III, prefácio; cf. acima cap. V, A, nota 9.

que as necessidades básicas ou a sua satisfação são modificadas pelas circunstâncias particulares. Tais circunstâncias moldam o pensamento dos homens. Uma vez assim moldados, os homens desenvolvem novas necessidades, e, na tentativa de as satisfazer, o espírito desenvolve-se ainda mais. O progresso do espírito é, então, um processo necessário. É necessário porque os homens são forçados a recorrerem à invenção por causa de transformações (formação de ilhas, erupção de vulcões, e coisas semelhantes) que, embora não estejam dirigidas a um fim e serem, por isso, acidentais, são ainda assim os efeitos necessários de causas necessárias. O acidente impõe ao homem o entendimento e o seu desenvolvimento. Por este ser o carácter específico da transição do estado de natureza para a vida civilizada, talvez não seja surpreendente que o processo de civilização tenha destruído a felicidade sub-humana do estado de natureza ou que os homens tenham cometido erros graves na organização das sociedades. No entanto, toda esta miséria e todos estes erros foram necessários; foram o resultado necessário da falta de experiência e da falta de filosofia dos primeiros homens. Ainda assim, a razão, por imperfeita que seja, desenvolve-se na sociedade e através dela. Por fim, a falta originária de experiência e de filosofia é suprida, e o homem consegue estabelecer o direito público em bases sólidas(40). É nesse momento, o momento de Rousseau, que o homem deixa de ser moldado por circunstâncias fortuitas e passa a ser moldado pela sua razão. O homem, produto de um destino cego, torna-se finalmente o senhor clarividente do seu próprio destino. A criatividade ou domínio da razão sobre as forças cegas da natureza é um produto dessas mesmas forças cegas.

Com a doutrina do estado de natureza de Rousseau, o direito natural moderno atinge a sua fase crítica. Ao analisá-lo meticulosamente, Rousseau foi colocado perante a necessidade de o abandonar por completo. Se o estado de natureza é sub-humano, é absurdo regressar ao estado de natureza com o objectivo de aí encontrar a norma para o homem. Hobbes negara que o homem tem um fim natural. Acreditara que podia encontrar um fundamento natural ou não arbitrário do direito nas origens do homem. Rousseau mostrou que as origens do homem não têm qualquer traço humano. Por conseguinte, com base na premissa de Hobbes tornou-se necessário desistir completamente da tentativa de encontrar o fundamento do direito na natureza, na

(40) *Segundo Discurso*, pp. 68, 74-75, 91, 94-96, 98-100, 116, 118-119, 123, 125, 127, 128, 130, 133, 135, 136, 141, 142, 145, 179; *Narcisse*, p. 54; *Julie*, p. 633 nota.

natureza humana. E aparentemente Rousseau indicou uma alternativa. Pois mostrara que o que caracteriza o humano não é o dom da natureza, mas o resultado do que o homem fez, ou foi forçado a fazer, de forma a superar ou a mudar a natureza humana: a humanidade do homem é produto do processo histórico. Por um instante – o instante durou mais de um século – parecia ser possível procurar no processo histórico o critério da acção humana. Essa solução pressupunha que o processo histórico ou os seus resultados são inequivocamente preferíveis ao estado de natureza, ou que esse processo «tem um sentido». Rousseau não podia aceitar esse pressuposto. Compreendeu que na medida em que o processo histórico é acidental, também não pode fornecer ao homem um critério, e que, se esse processo tem um propósito oculto, a sua finalidade não pode ser reconhecida a menos que haja critérios que transcendam a história. O processo histórico não pode ser reconhecido como progressivo sem um conhecimento prévio do fim ou propósito do processo. Para ter sentido, o processo histórico tem de culminar no conhecimento perfeito do verdadeiro direito público; o homem não pode ser, nem tornar-se, o senhor clarividente do seu destino se não possuir esse conhecimento. Logo, não é o conhecimento do processo histórico, mas o conhecimento do verdadeiro direito público que fornece ao homem o verdadeiro critério.

Avançou-se a sugestão de que a situação precária de Rousseau se deveu a um simples mal-entendido. Na doutrina académica do seu tempo, o estado de natureza era entendido, não como a condição em que o homem realmente vivera no princípio, mas como uma mera «suposição»: o homem no estado de natureza é o homem com todas as suas faculdades essenciais convenientemente desenvolvidas, mas «considera-se» que está sujeito apenas à lei natural, e que é, portanto, detentor de todos aqueles deveres e direitos, e só daqueles deveres e direitos, que decorrem da lei natural; é irrelevante saber se o homem em algum momento realmente viveu nesse estado em que não estava sujeito a qualquer lei positiva. No *Segundo Discurso*, o próprio Rousseau alude a esta concepção do estado de natureza e parece aceitá-la. No início do *Contrato Social*, parece dizer que o conhecimento do estado de natureza «histórico» é irrelevante para o conhecimento do direito natural. Por isso, o seu ensinamento sobre o estado de natureza pareceria não ter outro mérito senão o de ter tornado perfeitamente clara a necessidade de separar em absoluto os dois sentidos completamente independentes entre si de estado de natureza: o estado de natureza como a condição originária do homem (e, portanto,

como um facto do passado) e o estado de natureza como o estatuto legal do homem enquanto homem (e, portanto, como uma abstracção ou uma suposição). Por outras palavras, Rousseau parece ser uma testemunha algo relutante do facto de a doutrina do direito natural académico ser superior aos ensinamentos de homens como Hobbes e Locke([41]). A sua crítica não tem em conta a ligação necessária entre a questão respeitante à existência, bem como ao conteúdo, do direito natural, e a questão respeitante às sanções do direito natural, sendo a última questão idêntica à questão do lugar do homem no todo, ou da origem do homem. Por conseguinte, Rousseau não está inteiramente errado quando diz que todos os filósofos políticos sentiram a necessidade de regressar ao estado de natureza, isto é, à condição originária do homem; todos os filósofos políticos são forçados a reflectir sobre a questão de saber se, e em que medida, as exigências da justiça se apoiam em algo que é independente das estipulações humanas. Rousseau não podia ter regressado à doutrina académica do direito natural do seu tempo, a menos que pura e simplesmente adoptasse a teologia natural tradicional em que essa doutrina se baseava de modo explícito ou implícito([42]).

O carácter, assim como o conteúdo, do direito natural pode ser decisivamente afectado pelo modo como se concebe a origem do homem. Isso não elimina o facto de o direito natural se dirigir ao homem como ele é agora, e não ao animal estúpido que vivia no estado de natureza de Rousseau. Portanto, é difícil compreender como é que Rousseau pôde basear a sua doutrina relativa ao direito natural naquilo que pensava que sabia sobre o homem natural ou sobre o homem no estado de natureza. A sua concepção do estado de natureza indica uma doutrina do direito natural que já não se baseia em considerações sobre a natureza do homem, ou indica uma lei da razão que já não é entendida como uma lei da natureza([43]). Pode-se dizer que Rousseau indicou o carácter dessa lei da razão através da sua doutrina da vontade geral, através de uma doutrina que pode ser vista como o resultado da tentativa de encontrar um substituto «realista» para a lei natural tradicional. Segundo essa doutrina, a limitação dos desejos humanos é afectada, não pelos requisitos ineficazes da perfeição do homem, mas

([41]) Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* (Jubilaeums-Ausgabe), II, 92; cf. *Segundo Discurso*, p. 83, e acima, pp. 230-231.

([42]) Cf. *C.S.*, II, 6 (ver cap. III, nota 18 deste capítulo). Sobre a relação entre o *C.S.* e o *Segundo Discurso*, ver notas 26 e 32 acima.

([43]) Cf. *C.S.*, II, 4, e *Segundo Discurso*, p. 77.

pelo reconhecimento em todos os outros do mesmo direito que reclamo para mim; todos os outros têm necessariamente um interesse efectivo no reconhecimento dos seus direitos, ao passo que ninguém, ou apenas uns poucos, têm um interesse efectivo na perfeição humana dos outros homens. Neste caso, o meu desejo transforma-se num desejo racional por ser «generalizado», isto é, por ser entendido como o conteúdo de uma lei que vincula todos os membros da sociedade por igual; um desejo que passa no teste da «generalização» demonstra ser, por esse mesmo facto, racional e, por conseguinte, justo. Ao deixar de entender a lei da razão como uma lei da natureza, Rousseau podia ter separado radicalmente a sua sabedoria socrática da ciência natural. Porém, Rousseau não deu esse passo. A lição que aprendera de Montesquieu contrariou no seu pensamento as tendências doutrinárias inerentes à lei natural constitucional; e o doutrinarismo extremo foi o resultado da tentativa de tornar a lei da razão radicalmente independente do conhecimento da natureza do homem (44).

A conclusão sobre o estado de natureza que Rousseau tirou das premissas de Hobbes parecia sugerir um retorno à concepção do homem como um animal social. Havia ainda outra razão suplementar que o podia ter feito regressar a essa concepção. Segundo Hobbes, todas as virtudes e deveres provêm unicamente do cuidado com a preservação de si mesmo, e por isso provêm imediatamente do cálculo. Contudo, Rousseau sentiu que o cálculo ou o interesse próprio não é suficientemente forte como laço da sociedade, nem é suficientemente profundo enquanto raiz da sociedade. Porém, recusou admitir que o homem é um animal social por natureza. Pensou que a raiz da sociedade podia ser encontrada nas paixões ou sentimentos humanos, em contraposição a uma socialidade fundamental do homem. O seu raciocínio pode ser descrito da seguinte forma: Se a sociedade é natural, então não se fundamenta essencialmente nas vontades dos indivíduos; é essencial-

(44) Rousseau manifesta a sua concordância com os clássicos quando concorda explicitamente com o «princípio estabelecido por Montesquieu» de que «por não ser um fruto de todos os climas, a liberdade não está ao alcance de todos os povos» (*C.S.*, III, 8). A aceitação desse princípio explica o carácter moderado da maioria das propostas de Rousseau que visavam uma aplicação imediata. No entanto, Rousseau afasta-se de Montesquieu e dos clássicos quando ensina que «todo o governo legítimo é republicano» (II, 6), e que, por isso, quase todos os regimes existentes são ilegítimos: «são pouquíssimas as nações que têm leis» (III, 15). Isso equivale a dizer que, em muitos casos, os regimes despóticos são inevitáveis, sem que esse facto os legitime: o estrangulamento de um sultão é tão legítimo como todas as suas actividades governamentais (*Segundo Discurso*, p. 149).

mente a natureza, e não a vontade do homem, que o converte num membro da sociedade. Por outro lado, preserva-se a primazia do indivíduo em relação à sociedade se o lugar que Hobbes atribuíra ao cálculo ou ao interesse próprio for atribuído à paixão ou ao sentimento. Assim, Rousseau recusou regressar à concepção do homem como um animal social porque estava interessado na independência radical do indivíduo, isto é, de todos os seres humanos. Reteve a noção do estado de natureza porque o estado de natureza garantia a independência radical do indivíduo. Reteve a noção do estado de natureza porque estava interessado num padrão natural desse tipo que favorecesse ao máximo a independência do indivíduo (45).

Rousseau não podia ter conservado a ideia do estado de natureza se a depreciação ou a destruição do estado de natureza que ele provocou não tivesse sido dominada no seu pensamento por um aumento correspondente na importância da independência ou da liberdade, isto é, do traço mais característico do homem no estado de natureza. Na doutrina de Hobbes, a liberdade, ou o direito de cada um ser o único juiz dos meios necessários à sua preservação, estivera subordinada à preservação de si mesmo; em caso de conflito entre a liberdade e a preservação de si mesmo, esta gozava de prioridade. Contudo, segundo Rousseau, a liberdade é um bem maior do que a vida. De facto, Rousseau tende a identificar a liberdade com a virtude ou com a bondade. Afirma que a liberdade é obediência à lei que cada um deu a si mesmo. Isto significa, em primeiro lugar, que não é só a obediência à lei que tem de ter a sua origem no indivíduo, mas também a própria legislação. Em segundo lugar, significa que a liberdade não é tanto a condição da virtude, nem a sua consequência, mas é antes a própria virtude. O que é verdade em relação à virtude também se pode dizer da bondade; ser-se livre, ou ser-se aquilo que se é, é ser bom – este é um dos sentidos possíveis da sua tese de que o homem é por natureza bom. Sobretudo, Rousseau sugere que a definição tradicional de homem tem de ser substituída por uma nova definição segundo a qual é a liberdade, e não a racionalidade, que constitui a distinção específica do homem (46). Pode-se dizer que Rousseau originou «a filosofia da liberdade». Ninguém melhor do que Hegel apreendeu a ligação entre a forma desenvolvida da «filosofia da liber-

(45) Hachette, I, p. 374; *Émile*, I, pp. 286-87, 306; II, 44-45.

(46) *Segundo Discurso*, pp. 93 (cf. Espinosa, *Ética*, III, 9 schol.), 116, 130, 138, 140-141, 151; *C.S.*, I, 1 (*in princ.*), 4, 8, 11 (*in princ.*); III, 9 nota (*in fine*). Cf. os títulos das duas primeiras partes de *De cive* de Hobbes; também Locke, *Treatises*, II, §§4, 23, 95, 123,

dade», isto é, o idealismo alemão, e Rousseau, e portanto Hobbes. Hegel reparou nas afinidades entre o idealismo de Kant e Fichte e «os sistemas anti-socialistas do direito natural», isto é, aquelas doutrinas do direito natural que negam a socialidade natural do homem e «postulam o ser do indivíduo como a coisa primeira e suprema» ([47]).

«Os sistemas anti-socialistas do direito natural» haviam surgido em virtude de uma transformação do epicurismo. Segundo a doutrina epicurista, o indivíduo é por natureza livre de todos os laços sociais porque o bem natural é idêntico ao que é prazenteiro, isto é, é fundamentalmente idêntico ao que dá prazer ao corpo. Mas, segundo a mesma doutrina, o indivíduo mantém-se por natureza dentro de limites bem definidos porque há um limite natural para o prazer, a saber, o prazer maior ou supremo: o esforço infindável por obter prazer é contrário à natureza. A transformação do epicurismo por Hobbes implicou a libertação do indivíduo não só em relação a todos os laços sociais que não têm a sua origem na vontade individual, mas também em relação a qualquer fim natural. Ao rejeitar a noção de um fim natural para o homem, Hobbes já não entendia a «vida boa» como a submissão ou a assimilação do indivíduo a um modelo universal que é apreendido antes de ser objecto da vontade. Concebeu a vida boa em termos das origens do homem, ou do direito natural do homem, em contraposição ao seu dever ou perfeição ou virtude. O direito natural, tal como Hobbes o entendia, canaliza mais o desejo infinito do que o limita: esse desejo infinito por mais e mais poder, que tem origem na preocupação com a preservação de si mesmo, torna-se idêntico à legítima prossecução da felicidade. O direito natural assim entendido conduz apenas a deveres condicionais e a uma virtude mercenária. Rousseau estava persuadido de que a felicidade como Hobbes a entendia é indistinguível da miséria constante ([48]) e que o entendimento «utilitário» que Hobbes e Locke tinham da moral não é adequado: a moral tem de ter uma sustentação mais sólida do que o cálculo. Ao tentar restaurar um entendimento adequado de felicidade e de moral,

([47]) «Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts», *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, pp. 346-347: «É certo que, numa abstracção vulgar, se salienta a infinitude enquanto carácter absoluto do sujeito na doutrina da felicidade em geral e, em particular, no direito natural dos sistemas que se dizem anti-socialistas e põem o ser do particular enquanto primeira e suprema questão, mas não na pura abstracção de cuja forma se revestiu no idealismo kantiano ou fichtiano». Cf. Hegel, *Encyclopädie*, §§481-482.

([48]) *Segundo Discurso*, pp. 104-105,122, 126, 147, 160-163; cf. também *Émile*, I, pp. 286-287.

Rousseau recorreu a uma versão consideravelmente modificada da teologia natural tradicional, mas sentiu que mesmo essa versão da teologia natural estava exposta a «objecções insolúveis» ([49]). Na medida em que estava impressionado com a força dessas objecções, não teve outro remédio senão tentar compreender a vida humana partindo da noção hobbesiana da primazia do direito ou da liberdade em contraposição à primazia da perfeição ou da virtude ou do dever. Tentou enxertar a noção de deveres incondicionais e de uma virtude não-mercenária na ideia hobbesiana da primazia da liberdade ou dos direitos. Admitiu, por assim dizer, que os deveres têm de ser concebidos como decorrentes dos direitos, ou que não existe uma lei natural propriamente dita anterior à vontade humana. Porém, apercebeu-se de que o direito básico em questão não pode ser o direito de preservação de si mesmo, isto é, um direito que conduz apenas a deveres condicionais e que é ele mesmo decorrente de um impulso que o homem partilha com os animais. Para uma compreensão adequada da moral ou da humanidade, seria preciso relacioná-las com um direito ou com uma liberdade radical e especificamente humana. Hobbes implicitamente admitira a existência dessa liberdade. Pois admitira implicitamente que se se abandonar o dualismo tradicional das substâncias, do espírito e do corpo, a ciência deixa de ser possível, salvo se o sentido, a ordem ou a verdade tiverem a sua origem apenas na acção criativa do homem, ou se o homem gozar da liberdade de um criador ([50]). Hobbes viu-se, de facto, forçado a substituir o dualismo tradicional do corpo e do espírito, não pelo monismo materialista, mas pelo novo dualismo da natureza (ou da substância) e da liberdade. O que Hobbes, de facto, sugerira a respeito da ciência, Rousseau aplicou à moral. Este tendia a conceber a liberdade fundamental, ou o direito fundamental, como um acto criador que levaria a instituir única e exclusivamente deveres incondicionais: a liberdade seria essencialmente auto-legislação. O derradeiro desfecho desta tentativa consistiu na substituição da virtude pela liberdade, ou na perspectiva de que não é a virtude que torna um homem livre, mas é a liberdade que torna um homem virtuoso.

É verdade que Rousseau distingue a verdadeira liberdade ou a liberdade moral, que consiste na obediência à lei que cada um deu a si mesmo, e que pressupõe a sociedade civil, não só da liberdade civil, mas sobretudo da liberdade natural que pertence ao estado de natu-

([49]) Cf. nota 28 [p. 226].

([50]) Ver pp. 149-151 acima.

reza, isto é, a um estado caracterizado pela submissão ao apetite cego e, por isso, caracterizado pela escravatura no sentido moral do termo. Mas também é verdade que nas suas mãos essas distinções tornam-se pouco nítidas. Pois também diz que na sociedade civil cada um «obedece apenas a si mesmo e permanece tão livre quanto era antes», isto é, como era no estado de natureza. Isto significa que a liberdade natural permanece como o modelo da liberdade civil, tal como a igualdade natural permanece como o modelo da igualdade civil([51]). Por sua vez, a liberdade civil, sendo em certo sentido a obediência apenas a si mesmo, está certamente muito próxima da liberdade moral. O obscurecimento das distinções entre liberdade natural, liberdade civil e liberdade moral não é um erro acidental: o novo entendimento de liberdade moral teve a sua origem na noção de que o fenómeno moral primordial é a liberdade no estado de natureza. Seja como for, o enaltecimento do estatuto da «liberdade» dá uma nova vida à ideia quase desacreditada do estado de natureza na doutrina de Rousseau.

Na doutrina de Hobbes e de Locke, o estado de natureza fora, poder-se-ia dizer, um padrão negativo: o estado de natureza caracteriza-se por uma contradição interna que indica uma, e só uma, solução suficiente, a do «poderoso leviatã» cujo «sangue é o dinheiro». Contudo, Rousseau pensava que a sociedade civil enquanto tal, para não mencionar a sociedade civil como Hobbes e Locke a tinham concebido, caracteriza-se por uma contradição interna fundamental, e que é precisamente o estado de natureza que está isento de contradições internas; o homem no estado de natureza é feliz porque é radicalmente independente, ao passo que o homem na sociedade civil é infeliz porque é radicalmente dependente. Portanto, a sociedade civil tem de ser superada na direcção das origens do homem, do seu passado mais remoto, e não do seu fim mais elevado. Assim, o estado de natureza para Rousseau tendia a tornar-se num padrão positivo. Porém, Rousseau admitia que a necessidade acidental forçara o homem a abandonar o estado de natureza, e que o transformou de tal maneira que o tornou para sempre incapaz de regressar a esse estado abençoado. Daí que a resposta de Rousseau à questão da vida boa tomasse a seguinte forma: a vida boa consiste na maior aproximação ao estado de natureza que seja possível no plano da humanidade([52]).

([51]) *C.S.*, I, 6, 8; *Segundo Discurso*, p. 65. Sobre a ambiguidade da «liberdade», cf. também *Segundo Discurso*, pp. 138-141.

([52]) *Segundo Discurso*, pp. 65, 104-105, 117-118, 122, 125-126, 147, 151, 160-163, 177-179; *Julie*, p. 385; *C.S.*, II, 11; III, 15; *Émile*, II, p. 125.

No plano político essa maior aproximação é alcançada por uma sociedade que seja erigida em conformidade com os requisitos do contrato social. À semelhança de Hobbes e de Locke, Rousseau arranca da premissa de que no estado de natureza todos os homens são livres e iguais e que o desejo fundamental é o desejo de preservação de si mesmo. Afastando-se dos seus antecessores, Rousseau afirma que, no princípio ou no estado de natureza original, os impulsos do desejo de preservação de si eram temperados pela compaixão, e que o estado de natureza original foi consideravelmente modificado pela necessidade acidental antes do homem entrar na sociedade civil; a sociedade civil só se torna necessária ou possível numa fase muito tardia do estado de natureza. A mudança decisiva que teve lugar no estado de natureza consistiu no enfraquecimento da compaixão. A compaixão enfraqueceu-se com o aparecimento da vaidade ou do orgulho, e, em última análise, com o aparecimento da desigualdade e, portanto, da dependência do homem relativamente aos seus congéneres. Em consequência destes desenvolvimentos, a preservação de si tornou-se cada vez mais árdua. Uma vez atingido o ponto crítico, a preservação de si exige a introdução de um substituto artificial para a compaixão natural, ou de um substituto convencional para a liberdade natural e para a igualdade natural que havia no princípio. É a preservação de todos que requer que a maior aproximação possível à liberdade e igualdade originárias seja realizada na sociedade([53]).

É preciso, então, procurar a raiz da sociedade civil exclusivamente no desejo de preservação ou no direito de preservação de si mesmo. O direito de preservação de si implica o direito aos meios necessários a essa preservação. Por conseguinte, existe um direito natural à apropriação. Cada um tem por natureza direito de se apropriar dos frutos da terra de que necessita. Cada um pode adquirir através do seu trabalho, e apenas através do seu trabalho, um direito exclusivo ao produto da terra que cultivou, e portanto um direito exclusivo à própria terra, pelo menos até à colheita seguinte. O cultivo contínuo pode até tornar legítima a posse contínua da terra cultivada, mas não cria um direito de propriedade a essa terra; o direito de propriedade é criado pela lei positiva; antes da sanção da lei positiva, a terra é usurpada, isto é, é adquirida pela força, e não é verdadeiramente possuída. Se assim não fosse, o direito natural consagraria o direito

([53]) *Segundo Discurso*, pp. 65, 75, 77, 81, 109-110, 115, 118, 120, 125, 129, 130, 134; *C.S.*, I, 6 (*in princ.*); I, 2.

do primeiro ocupante em detrimento do direito de preservação de todos aqueles que, talvez sem disso terem culpa, não conseguiram apossar-se da terra; os pobres enquanto homens livres retêm o direito natural de adquirir o que necessitam para a sua preservação. Se forem incapazes de se apropriar do que necessitam através do cultivo de um terreno próprio porque tudo foi já apropriado por outros, podem usar a força. Assim, nasce um conflito entre o direito do primeiro ocupante e o direito daqueles que têm de recorrer à força. A necessidade de apropriação das coisas necessárias à vida transforma a última fase do estado de natureza num horrível estado de guerra. Uma vez atingido este ponto, é do interesse de todos, dos pobres assim como dos ricos, que o direito suceda à violência, isto é, que se garanta a paz mediante uma convenção ou um pacto. Isso equivale a dizer que «segundo as máximas do sábio Locke, onde não há propriedade, não podia haver injustiça» ou que no estado de natureza cada um tem «um direito ilimitado a tudo o que o tente e possa obter». O pacto que está na base das sociedades factuais transformou as posses factuais, tal como existiam na fase final do estado de natureza, em propriedade genuína. Sancionou, portanto, a usurpação inicial. A sociedade factual assenta numa fraude perpetrada pelos ricos contra os pobres: o poder político assenta no poder «económico». Nenhum melhoramento poderá jamais curar este defeito originário da sociedade civil; é inevitável que a lei favoreça os que têm contra os que nada têm. Porém, apesar disso, a preservação de cada um requer que se conclua e cumpra o contrato social (54).

O contrato social poria em perigo a preservação individual se não permitisse que o indivíduo permanecesse o juiz dos meios necessários para a sua preservação ou se não permitisse que permanecesse tão livre como era dantes. Por outro lado, é da essência da sociedade civil que os julgamentos privados sejam substituídos pelo julgamento público. Estas exigências conflituantes são reconciliadas, na medida em que podem ser reconciliadas, se esses julgamentos públicos que resultam em acção executiva forem estritamente conformes à lei, se esses julgamentos públicos que são lei forem obra do corpo inteiro de cidadãos, e se cada homem adulto que esteja sujeito às leis possa influenciar o seu conteúdo através do voto. Votar uma lei significa que se concebe o objecto da sua vontade privada ou natural como o

(54) *Segundo Discurso*, pp. 82, 106, 117, 118, 125, 128-129, 131-135, 141, 145, 152; *C.S.*, I, 2, 8, 9; II, 4 (*in fine*); *Émile*, I, p. 309; II, p. 300.

objecto de uma lei que vincula todos por igual e beneficia todos por igual, ou significa restringir o seu desejo egoísta tomando em conta as consequências indesejáveis que se seguiriam se todos os outros satisfizessem também o seu desejo egoísta. A legislação pelo corpo de cidadãos do qual ninguém está excluído é, portanto, o substituto convencional da compaixão natural. Com efeito, o cidadão é menos livre do que o homem no estado de natureza, já que não pode seguir o seu julgamento privado incondicionado, mas é mais livre do que o homem no estado de natureza, já que é constantemente protegido pelos seus concidadãos. O cidadão é tão livre quanto o homem no estado de natureza (original), já que, por estar sujeito apenas à lei ou à vontade pública ou à vontade geral, não está sujeito à vontade particular de qualquer outro homem. Mas para evitar qualquer tipo de dependência pessoal ou de «governo particular», tudo e todos têm de estar sujeitos à vontade geral; o contrato social requer «a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a sociedade», ou a transformação de «cada indivíduo que é em si mesmo um todo perfeito e solitário numa parte de um todo maior do qual o indivíduo, em certo sentido, recebe a sua vida e o seu ser». De forma a permanecer tão livre na sociedade quanto era dantes, o homem tem de ser completamente «colectivizado» ou «desnaturado» (55).

Em sociedade, a liberdade só é possível com a sujeição completa de cada um (e em particular do governo) à vontade de uma sociedade livre. Ao renunciar a todos os seus direitos em favor da sociedade, o homem perde o direito de recorrer dos seus veredictos, isto é, da lei positiva, apelando ao direito natural: todos os direitos tornam-se direitos sociais. A sociedade livre assenta na, e depende da, absorção do direito natural pela lei positiva. O direito natural é legitimamente absorvido pela lei positiva da sociedade que é construída em conformidade com o direito natural. A vontade geral toma o lugar da lei natural. «Pelo simples facto de ser, o soberano é sempre o que deve ser» (56).

Por vezes, Rousseau chama «democracia» à sociedade livre tal como a entende. A democracia está mais próxima da igualdade do estado de natureza do que qualquer outro regime. Porém, a democracia tem de ser «sabiamente temperada». Embora cada um tenha

(55) *C.S.*, I, 6, 7; II, 2-4, 7; *Émile*, I, 13. Rousseau reconhece que a discussão do contrato social no *Segundo Discurso* é provisória (p. 141).

(56) *C.S.*, I, 7; II, 3, 6. Cf. *ibid.*, II, 12 («Divisão das Leis») com os passos paralelos em Hobbes, Locke e Montesquieu, para não falar de Hooker e Suarez; Rousseau nem sequer menciona a lei natural.

de ter um voto, os votos têm de ser «arranjados» de maneira a favorecer a classe média e a população rural em detrimento da *canaille* das grandes cidades. Caso contrário, aqueles que não têm nada a perder poderiam vender a liberdade a troco de pão(57).

A absorção do direito natural pela lei positiva levada a cabo por uma democracia apropriadamente limitada seria defensável se houvesse uma garantia de que a vontade geral – e isso significa, para todos os efeitos práticos, a vontade da maioria legal – não pudesse errar. A vontade geral ou a vontade do povo nunca erra na medida em que quer sempre o bem do povo, mas o povo nem sempre vislumbra o seu próprio bem. Portanto, a vontade geral tem necessidade de iluminação. Os indivíduos iluminados podem ver o bem da sociedade, mas não há qualquer garantia de que irão promovê-lo se tal for contrário ao seu bem particular. O cálculo e o interesse-próprio não são laços sociais suficientemente fortes. Assim, tanto o povo na sua totalidade como os indivíduos têm igualmente necessidade de um guia; o povo tem de ser ensinado a saber o que quer, e o indivíduo, que enquanto ser natural está exclusivamente preocupado com o seu bem particular, tem de ser transformado num cidadão que prefere sem hesitar o bem comum ao seu bem particular. A solução para este duplo problema é dada pelo legislador, ou pelo pai da nação, isto é, por um homem de inteligência superior, o qual, ao atribuir uma origem divina a um código que elaborou ou ao honrar os deuses com a sua própria sabedoria, simultaneamente convence o povo da bondade das leis que submete ao seu voto e converte o indivíduo que era um ser natural num cidadão. Só pela acção do legislador é que a convenção pode adquirir, se não o estatuto da natureza, pelo menos a sua força. Não é preciso dizer que os argumentos com que o legislador convence os cidadãos da sua missão divina, ou da sanção divina para o seu código, têm necessariamente uma solidez duvidosa. Poder-se-ia pensar que, assim que o código fosse ratificado, assim que se desenvolvesse um «espírito social», e quando a legislação sábia fosse aceite mais por causa da sua sabedoria comprovada do que pela sua presuntiva origem, a crença na origem sobrehumana do código já não seria necessária. Mas esta sugestão negligencia o facto de o respeito vivo pelas leis antigas, ou «o preconceito da antiguidade»

(57) *Segundo Discurso*, pp. 66, 143; *Julie*, pp. 470-471; *C.S.*, IV, 4; *Montaigne*, pp. 252, 300-301. Cf. a crítica de Rousseau do princípio aristocrático dos clássicos em *Narcisse*, pp. 50-51, e no *Segundo Discurso*, pp. 179-180.

que é indispensável para a saúde da sociedade, só com grande dificuldade conseguir sobreviver ao questionamento público do relato da sua origem. Por outras palavras, a transformação do homem natural num cidadão constitui um problema correlativo à própria sociedade, e portanto a sociedade tem uma necessidade constante de pelo menos algo equivalente à acção, revestida de mistério e inspiradora de assombro, do legislador. Pois a sociedade só pode ser sã se as opiniões e os sentimentos engendrados por ela superarem e, por assim dizer, aniquilarem os sentimentos naturais. Isto vale por dizer que a sociedade tem de fazer tudo o que for possível para fazer os cidadãos esquecer os mesmos factos que a filosofia política coloca no centro da sua atenção como os fundamentos da sociedade. A existência da sociedade livre depende em absoluto de um obscurecimento contra o qual a filosofia política necessariamente se revolta. Para que a solução a que a filosofia política conduz funcione, é preciso que o problema colocado pela filosofia política seja esquecido(58).

É sem dúvida verdade que a doutrina rousseauniana do legislador tem por intenção clarificar o problema fundamental da sociedade civil, e não sugerir uma solução prática, excepto na medida em que essa doutrina faz alusão à função do próprio Rousseau. A razão exacta pela qual Rousseau teve de abandonar a noção clássica do legislador consistiu no facto de essa noção tender a obscurecer a soberania do povo, isto é, tende a conduzir, para todos os efeitos práticos, à substituição da soberania plena do povo pela supremacia da lei. A noção clássica do legislador é irreconciliável com a noção de liberdade de Rousseau que leva à exigência de se recorrer com regularidade à vontade soberana do povo em contraposição ao todo da ordem estabelecida, ou à vontade da geração dos vivos em contraposição à vontade das gerações passadas. Por conseguinte, Rousseau teve de encontrar um substituto para a acção do legislador. Segundo a sua última sugestão, a função originariamente confiada ao legislador tem de ser desempenhada por uma religião civil descrita a partir de pontos de vista algo diferentes no *Contrato Social*, por um lado, e em *Émile*, por outro. Só a religião civil poderá gerar os sentimentos que se exigem ao cidadão. Não precisamos de examinar se Rousseau subscrevia inteiramente a religião que apresentou na profissão de fé

(58) *Narcisse*, p. 56; *Segundo Discurso*, pp. 66-67,143 ; *C.S.*, II, 3, 6-7 ; III, 2, 11. Comparar a referência aos milagres no capítulo sobre o legislador (*C.S.*, II, 7) com a discussão explícita do mesmo problema em *Montagne*, pp. ii-iii.

do vigário da Sabóia, questão a que não se pode responder tendo por referência aquilo que disse quando foi perseguido por causa dessa mesma profissão. O que é decisivo é o facto de que, segundo os seus pareceres explícitos sobre a relação entre o conhecimento, a fé e o povo, este não pode ter mais do que uma opinião relativamente à verdade desta ou de qualquer outra religião. Poder-se-ia até perguntar se algum ser humano pode ter algum conhecimento genuíno a este respeito, já que a religião pregada pelo vigário da Sabóia está exposta a «objecções insolúveis». Portanto, em última análise, toda a religião civil pareceria ter o mesmo carácter do relato feito pelo legislador da origem do seu código, pelo menos na medida em que ambos são essencialmente postos em perigo pelo «pirronismo perigoso» fomentado pela ciência; as «objecções insolúveis» a que até as melhores religiões estão expostas são verdades perigosas. É precisamente a sociedade livre que arrisca a sua existência se aquele que duvida do dogma fundamental da religião civil não se lhe conforma no seu comportamento exterior(59).

Se excluirmos a religião civil, o equivalente da acção do primeiro legislador é o costume. Também o costume socializa as vontades dos indivíduos independentemente da generalização das vontades que tem lugar no acto de legislar. A lei é até precedida pelo costume. Porquanto a sociedade civil é precedida pela nação ou pela tribo, isto é, por um grupo que se mantém unido por meio de costumes que decorrem do facto de todos os membros do grupo estarem expostos às mesmas influências naturais e de serem moldados por elas. A nação pré-política é mais natural do que a sociedade civil, já que as causas naturais são mais eficazes na sua produção do que na génese da sociedade civil, que é produto de um contrato. A nação está mais próxima do estado de natureza original do que a sociedade civil, e portanto é, em aspectos importantes, superior à sociedade civil. Esta aproximar-se-á mais do estado de natureza no plano da humanidade, ou será mais sã, se assentar na base quase natural da nacionalidade ou se tiver uma individualidade nacional. O costume nacional ou a coesão nacional constitui uma raiz mais profunda da sociedade civil do que o cálculo e o interesse-próprio, sendo, assim, mais profunda do que o contrato social. O costume nacional e a «filosofia» nacional são a matriz da vontade geral, tal como o sentimento é a matriz da ra-

(59) *Julie*, pp. 502-506; *C.S*, IV, 8; *Beaumont*, p. 479; *Montagne*, pp. 121-136, 180; cf. também nota 28 acima.

zão. Assim, o passado da nação de cada um, e em particular o seu passado mais remoto, tende a ter uma dignidade superior a quaisquer aspirações cosmopolitas. Se a humanidade do homem se adquire por causas acidentais, essa humanidade será radicalmente diferente de nação para nação e de época para época(60).

Não supreende que Rousseau não tenha considerado a sociedade livre, tal como ele a entendia, como a solução para o problema humano. Mesmo se essa sociedade cumprisse os requisitos da liberdade de modo mais completo do que qualquer outra sociedade, então seguir-se-ia que a verdadeira liberdade teria de ser procurada além da sociedade civil. Se, como sugere Rousseau, a sociedade civil e o dever são coextensivos, então a liberdade do homem tem de ser procurada até mesmo além do dever ou da virtude. Ao considerar a ligação entre a virtude e a sociedade civil, assim como o carácter problemático da relação entre a virtude e a felicidade, Rousseau fez uma distinção entre virtude e bondade. A virtude pressupõe esforço e habituação; é antes de mais um fardo, e as suas exigências são duras. A bondade, isto é, o desejo de ser bom, ou pelo menos a ausência completa do desejo de fazer mal, é simplesmente natural; os prazeres da bondade provêm imediatamente da natureza; a natureza está imediatamente ligada ao sentimento natural da compaixão; provém do coração em contraposição à consciência ou à razão. É um facto que Rousseau ensinou que a virtude é superior à bondade. Porém, a ambiguidade da sua noção de liberdade, ou, por outras palavras, o seu anelo pela felicidade da vida pré-política, torna esse ensinamento questionável do seu próprio ponto de vista(61).

A partir daqui podemos compreender a atitude de Rousseau relativamente à família ou, de modo mais rigoroso, ao amor conjugal e paternal, assim como ao amor heterossexual em geral. O amor está mais próximo do estado de natureza original do que a sociedade civil, o dever ou a virtude. O amor é simplesmente incompatível com a compulsão, e é até incompatível com a compulsão que cada um exerce sobre si mesmo; ou é livre ou não é. É por esta razão que o amor conjugal e paternal podem ser «os mais doces sentimentos», ou

(60) *Narcisse*, p. 56; *Segundo Discurso*, pp. 66-67, 74, 123, 125, 150, 169-170; *C.S.*, II, 8, 10, 12 ; III, 1; *Émile*, II, pp. 287-288; *Pologne*, caps. II-III; cf. também Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (Londres, 1914), p. 284.

(61) Cf. em particular *C.S.*, I, 8, e II, 11; *Segundo Discurso*, pp. 125-126, 150; *Julie*, pp. 222, 274, 277; *Émile*, II, pp. 48, 274-275; *Confissões*, II, pp. 182, 259, 303; III, p. 43; *Rêveries*, VI.

mesmo «os mais doces sentimentos da natureza», «que os homens conhecem», e que o amor heterossexual pode ser simplesmente «a mais doce das paixões» ou «o sentimento mais delicioso que pode entrar no coração humano». Estes sentimentos dão origem aos «direitos do sangue» e aos «direitos do amor»; criam laços que são mais sagrados do que quaisquer laços instituídos pelos homens. Através do amor, o homem alcança um maior grau de aproximação ao estado de natureza no plano da humanidade do que poderia alcançar na vida cívica ou na vida de virtude. Rousseau abandona a cidade clássica rumo à família e ao casal amoroso. Usando a sua própria linguagem, podemos dizer que abandona as preocupações do cidadão rumo à mais nobre das preocupações do burguês([62]).

Porém, pelo menos segundo aquela obra onde Rousseau revelou os seus princípios «com a maior ousadia, para não dizer audácia», mesmo no amor existe um elemento convencional ou fáctico([63]). Por o amor ser um fenómeno social, como o homem é um ser por natureza associal, torna-se necessário perguntar se não será o indivíduo solitário capaz da maior aproximação ao estado de natureza que é possível no plano da humanidade. Rousseau falou em termos radiantes dos charmes e êxtases da contemplação solitária. Por «contemplação solitária», Rousseau não entende a filosofia ou o culminar da filosofia. A contemplação solitária, tal como ele a entende, é inteiramente diferente do pensar ou do observar, para não dizer que lhes é hostil. Consiste no, ou conduz ao, «sentimento da existência», isto é, ao sentimento prazenteiro que se tem da sua própria existência. Se o homem se retirou de tudo o que lhe é exterior, se se esvaziou de todas as afeições que não o sentimento da existência, ele goza da felicidade suprema – goza de uma auto-suficiência e impassibilidade divinas; encontra consolo apenas em si mesmo, sendo inteiramente igual a si mesmo e pertencendo por inteiro a si mesmo, já que para ele o passado e o futuro foram extintos. É na entrega completa de si mesmo a este sentimento que o homem civilizado conclui o regresso ao estado de natureza primitivo no plano da humanidade. Pois, enquanto o homem sociável deriva o sentimento da sua existência, por assim dizer, exclusivamente a partir das opiniões dos seus congéneres, já o homem natural – na verdade, mesmo o selvagem – sente a sua existência

([62]) *Segundo Discurso*, pp.122, 124; *D'Alembert*, pp. 256-257; *Julie*, pp. 261, 331, 392, 411 (cf. também pp. 76, 147-148, 152, 174 nota, 193, 273-275); *Rêveries*, X (p. 164).

([63]) *Segundo Discurso*, pp. 111, 139.

de modo natural; entrega-se «ao único sentimento da sua existência actual sem qualquer ideia do futuro». O sentimento da existência é «o primeiro sentimento do homem». É mais fundamental do que o desejo de preservação de si mesmo; o homem cuida da preservação da sua existência porque a própria existência, a mera existência, é prazenteira por natureza([64]).

O sentimento da existência como Rousseau o experimentou e descreveu é articulado com uma riqueza que decerto não estava presente no sentimento da existência que se experimentava no estado de natureza. É aqui finalmente que o homem civilizado ou aqueles homens civilizados que abandonaram a sociedade civil rumo à solidão alcançam um grau de felicidade de que o animal estúpido seria totalmente incapaz. Em última análise, só esta superioridade do homem civilizado, ou dos melhores entre os homens civilizados, permite a Rousseau afirmar sem hesitações que, embora o aparecimento da sociedade civil tenha sido pernicioso para o género humano ou para o bem comum, foi bom para o indivíduo([65]). A derradeira justificação da sociedade civil reside, então, no facto de permitir a um certo tipo de indivíduo gozar da suprema felicidade ao retirar-se da sociedade civil, isto é, ao viver nas suas franjas. Embora na sua primeira obra importante o cidadão de Genebra tenha dito que «cada cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso», já na sua última obra diz que ele próprio foi sempre na realidade um cidadão inútil, e ainda que os seus contemporâneos fizeram mal ao proscrevê-lo da sociedade como um membro pernicioso, em vez de se limitarem a retirá-lo da sociedade como um membro inútil([66]). O tipo humano anunciado por Rousseau, que justifica a sociedade civil transcendendo-a, já não é mais o filósofo, mas o que mais tarde veio a chamar-se o «artista». A sua reivindicação a um tratamento privilegiado baseia-se na sua sensibilidade, e não na sua sabedoria, baseia-se na sua bondade ou compaixão, e não na sua virtude. Admite o carácter precário da sua reivindicação: é um cidadão com uma má consciência. Porém, como a sua consciência acusa-o ao mesmo tempo que acusa a sociedade a que pertence, ele é levado a se considerar como a consciência da sociedade. Mas não pode deixar de ter uma má consciência por ser a má consciência da sociedade.

([64]) *Ibid.*, pp. 96, 118, 151, 165; *Émile*, I, p. 286; *Rêveries*, V e VII. Ver acima, pp. 261-262.

([65]) *Segundo Discurso*, pp. 84, 116, 125-126; *Beaumont*, p. 471.

([66]) *Primeiro Discurso*, p. 131; *Rêveries*, VI (*in fine*).

É preciso contrastar o carácter onírico da contemplação solitária de Rousseau com o carácter vígil da contemplação filosófica. Mais, é preciso tomar em consideração o conflito insolúvel entre os pressupostos da sua contemplação solitária e da sua teologia natural (e, por conseguinte, a moral assente nessa teologia). Então, compreende-se que a reivindicação feita em nome do indivíduo, ou de alguns indivíduos raros, contra a sociedade carece de clareza e precisão. Dito de forma mais rigorosa, o carácter preciso do acto de reivindicação contrasta fortemente com o carácter impreciso do conteúdo da reivindicação. Isso não surpreende. A ideia de que a vida boa consiste no regresso ao estado de natureza no plano da humanidade, isto é, a um estado completamente destituído de todos os traços humanos, leva necessariamente à consequência de que o indivíduo reivindica uma emancipação tão radical da sociedade que essa libertação deixa de ter qualquer conteúdo humano. Mas este defeito fundamental do estado de natureza enquanto objectivo das aspirações humanas constituía, aos olhos de Rousseau, a sua justificação perfeita: a própria imprecisão do estado de natureza enquanto objectivo das aspirações humanas tornou esse estado no veículo ideal da liberdade. Ter reservas quanto à sociedade em nome do estado de natureza significa ter reservas contra a sociedade sem se ser obrigado a, nem capaz de, indicar o modo de vida ou a causa ou a senda em nome das quais são feitas essas reservas. A ideia de um regresso ao estado de natureza no plano da humanidade era a base ideal para reivindicar uma liberdade relativamente à sociedade que não fosse uma liberdade para fazer algo. Era a base ideal para invocar contra a sociedade algo impreciso e indefinível, uma derradeira santidade do indivíduo enquanto indivíduo, nem redimido, nem justificado. Foi exactamente assim que a liberdade veio a ser entendida para um número substancial de homens. Toda a liberdade que seja uma liberdade para fazer algo, toda a liberdade que se justifique por referência a algo superior ao indivíduo, ou superior ao homem meramente enquanto homem, restringe necessariamente a liberdade ou, o que vale pelo mesmo, estabelece uma distinção sustentável entre a liberdade e a licenciosidade. Faz a liberdade depender do propósito para o qual foi reivindicada. Rousseau distingue-se de muitos dos seus seguidores pelo facto de ainda compreender com clareza a desproporção entre esta liberdade indefinida e indefinível e os requisitos da sociedade civil. Tal como confessou no final da sua carreira, nenhum outro livro o atraía ou beneficiava mais do que a obra de Plutarco(67). O sonhador solitário ainda se inclinava perante os heróis de Plutarco.

B. BURKE

As dificuldades que Rousseau encontrou quando aceitou a doutrina do direito natural moderno e reflectiu sobre ela poderiam ter sugerido um retorno à concepção pré-moderna do direito natural. Foi Edmund Burke quem, no último instante, por assim dizer, tentou esse retorno. Burke alinhou com Cícero e com Suarez contra Hobbes e contra Rousseau. «Agora, tal como nos dois últimos séculos, penso que continuamos a ler de forma mais generalizada os autores da sã antiguidade do que no Continente. São eles que ocupam os nossos espíritos». Burke alinhou com os «autores da sã antiguidade» contra os «filósofos parisienses», e em particular contra Rousseau, os originadores de uma «nova moralidade» ou «os ousados experimentadores da moral». Repudiou com escárnio «essa filosofia que pretende ter feito descobertas na *terra australis* da moral»(68). Na verdade, a sua actividade política foi orientada pela devoção à constituição britânica, mas entendia esta constituição de forma semelhante ao modo como Cícero entendera o regime de Roma.

Burke não escreveu uma única obra teórica sobre os princípios da política. Todas as suas declarações relativas ao direito natural aparecem em exposições *ad hominem*, e que têm um propósito prático específico imediato. Assim, a sua apresentação dos princípios políticos acompanhou, até um certo ponto, as mudanças da situação política. Daí que muitas vezes parecesse ser inconsistente. Na verdade, em toda a sua carreira aderiu sempre aos mesmos princípios. Uma única fé animou as suas acções em favor dos colonos Americanos, em favor dos católicos Irlandeses, contra Warren Hastings e contra a Revolução francesa. De acordo com a inclinação eminentemente prática do seu pensamento, Burke declarou os seus princípios da forma mais vigorosa e clara sempre que a maior urgência tornava essa declaração necessária, isto é, sempre que esses princípios eram atacados com a maior intransigência e com a maior eficácia – após a eclosão da Revo-

(67) *Rêveries*, IV (*in princ.*).

(68) *The Works of Edmund Burke* («Bohn's Standard Library»), II, pp. 385, 529, 535, 541; VI, pp. 21-23. Doravante «*Works*».

lução francesa. Este acontecimento afectou as suas expectativas relativamente ao progresso futuro da Europa; mas em regra pouco mais fez do que confirmar as suas concepções do que é, ao nível político e moral, correcto e incorrecto (69).

O carácter prático do pensamento de Burke explica em parte por que não hesitava em usar a linguagem do direito natural moderno sempre que isso o podia ajudar a persuadir a sua audiência moderna do acerto da política que recomendava. Falou do estado de natureza, ou dos direitos da natureza ou dos direitos do homem, e do pacto social ou do carácter artificial da comunidade política (70). Mas de Burke pode-se dizer que integrou estas noções numa perspectiva clássica ou tomista.

Temos de nos limitar a alguns exemplos. Burke está disposto a conceder que os homens no estado de natureza, os homens «não-convencionados», têm direitos naturais; no estado de natureza cada um tem «o direito à autodefesa, a primeira lei natural», o direito de se governar a si mesmo, isto é, «de julgar por si mesmo, e de fazer valer a sua própria causa», e até «um direito a todas as coisas». Mas «por terem um direito a todas as coisas, carecem de todas as coisas». O estado de natureza é o estado da «nossa natureza nua e trémula», ou da nossa natureza ainda não afectada de algum modo pelas nossas virtudes, ou da barbárie originária. Daí que o estado de natureza e «os plenos direitos dos homens» de que dele decorrem não possam fornecer o padrão da vida civilizada. Todas as carências da nossa natureza – seguramente, todas as carências superiores da nossa natureza – apontam para a saída do estado de natureza e para a sociedade civil: é a sociedade civil, não «o estado de rude natureza», que constitui o verdadeiro estado de natureza. Burke admite que a sociedade civil é «a filha da convenção» ou «um contrato». Mas é um «contrato», «uma parceria», de um género particular – é «uma parceria em cada virtude, e em toda as perfeições». É um contrato quase no mesmo sentido em que a ordem providencial no seu todo, «o grande e primeiro contrato da sociedade eterna», pode ser vista como um contrato (71).

(69) *Ibid.*, II, pp. 59-62; III, p. 104; VI, pp. 144-153. Sobre a questão do progresso, cf. II, p. 156; III, pp. 279, 366; VI, pp. 31, 106; VII, pp. 23, 58; VIII, p. 439; *Letters of Edmund Burke: A Selection*, ed. Harold J. Laski, p. 363 (doravante «*Letters*»); cf. também Burke, *Select Works*, ed. E. J. Payne, II, p. 345.

(70) Cf., por exemplo, *Works*, I, pp. 314, 348, 470; II, pp. 19, 29-30, 145, 294-295, 331-333, 366; III, p. 82; V, pp. 153, 177, 216; VI, p. 29.

(71) *Ibid.*, II, pp. 220, 332-333, 349, 368-370; III, pp. 82, 86; V, pp. 212, 315, 498.

Burke reconhece que o propósito da sociedade civil é o de garantir os direitos do homem, e em particular o direito à prossecução da felicidade. Mas a felicidade só se encontra pela virtude, por restrições «que são impostas às paixões pelas virtudes». Daí que a sujeição à razão, ao governo, à lei, ou «as restrições sobre os homens, assim como as suas liberdades, se devam contar entre os seus direitos». O homem nunca pode agir «sem imposições morais», já que «os homens nunca estão num estado de total independência mútua». A vontade do homem tem de estar sempre sob o domínio da razão, da prudência e da virtude. É por isso que Burke procura o fundamento do governo «numa conformidade aos nossos deveres», e não em «imaginários direitos dos homens». Assim, nega a afirmação de que todos os nossos deveres surgem do consentimento ou do contrato (72).

A discussão sobre os «imaginários direitos dos homens» concentra-se no direito de cada um ser o único juiz do que conduz à preservação de si mesmo ou à sua felicidade. Era esse alegado direito que parecia justificar a exigência de que cada um deve ter o seu quinhão de poder político, e, num certo sentido, que deve ter um quinhão tão grande quanto o que cabe aos restantes. Burke põe em dúvida esta exigência regressando ao princípio sobre o qual este alegado direito se funda. Burke concede que cada um tem um direito natural à preservação de si e à prossecução da felicidade. Mas nega que o direito de cada um à preservação de si e à prossecução da felicidade se torne inoperante se cada um não tiver o direito de julgar os meios necessários à sua preservação e à sua felicidade. Portanto, o direito à satisfação das necessidades, ou às vantagens da sociedade, não é necessariamente um direito à participação no poder político. Pois o julgamento do grande número, ou «a sua vontade, e o seu interesse, têm de divergir com muita frequência». O poder político ou a participação no poder político não está contida nos direitos do homem, porque os homens têm direito a um bom governo, e não existe uma relação necessária entre o bom governo e o governo do grande número; os direitos do homem, bem entendidos, apontam na direcção do predomínio da «verdadeira aristocracia natural», e, por conseguinte, do predomínio da propriedade, em particular da propriedade fundiária. Por outras palavras, é verdade que cada um é capaz de julgar apropriadamente as suas agruras através dos seus sentimentos, desde que não seja seduzido por agitadores a julgar as

(72) *Ibid.*, II, pp. 310, 331, 333, 538; III, p. 109; V, pp. 80, 122, 216, 424.

suas agruras segundo a sua imaginação. Mas as causas das agruras «não são questões de sentimento, mas de razão e previdência, e muitas vezes de considerações remotas, e de uma grandíssima combinação de circunstâncias, que [a maioria] é absolutamente incapaz de compreender». Portanto, Burke procura o fundamento do governo não em «imaginários direitos dos homens», mas «numa provisão para as nossas necessidades, e numa conformidade aos nossos deveres». Assim, nega que o direito natural por si mesmo tenha muito a dizer acerca da legitimidade de uma determinada constituição: numa determinada sociedade é legítima a constituição que for mais adequada à provisão das necessidades humanas e à promoção da virtude nessa sociedade; a sua adequação não pode ser determinada pelo direito natural, mas apenas pela experiência(73).

Burke não rejeita a ideia de que toda a autoridade tem a sua derradeira origem no povo, ou que o soberano é, em última análise, o povo, ou que toda a autoridade decorre, em última análise, de um pacto entre homens previamente «não convencionados». Mas nega que estas verdades últimas, ou meias verdades, tenham relevância política. «Se a sociedade civil for a filha da convenção, essa convenção tem de ser a sua lei». Para quase todos os efeitos práticos, a convenção, o pacto originário, isto é, a constituição estabelecida, é a autoridade suprema. Como a função da sociedade civil é a satisfação das necessidades, a constituição estabelecida deriva a sua autoridade mais do seu funcionamento benévolo ao longo de muitas gerações, ou dos seus frutos, do que da convenção originária ou da sua origem. A raiz da legitimidade não é tanto o consentimento ou o contrato, mas a benevolência comprovada, isto é, a prescrição. Só a prescrição, por contraposição ao pacto originário entre selvagens «não convencionados», pode revelar a sabedoria da constituição, e, por conseguinte, legitimá-la. Os hábitos formados a partir do pacto originário, e em particular os hábitos virtuosos, são infinitamente mais importantes do que o próprio acto originário. Só a prescrição, por contraposição ao acto originário, pode consagrar uma determinada ordem social. O povo, longe de ser o senhor da constituição, é antes a sua criatura. A noção estrita da soberania do povo implica que a geração actual é soberana: «a conveniência presente» torna-se no único «princípio de

(73) *Ibid.*, I, pp. 311, 447; II, pp. 92, 121, 138, 177, 310, 322-325, 328, 330-333, 335; III, pp. 44-45, 78, 85-86, 98-99, 109, 352, 358, 492-493; V, pp. 202, 207, 226-227, 322-323, 342; VI, pp. 20-21, 146.

apego» à constituição. «Os possessores temporários e os locatários» da comunidade política, «indiferentes ao que receberam dos seus antepassados», tornam-se inevitavelmente indiferentes «ao que é devido à posteridade». O povo, ou para todos os efeitos qualquer outro soberano, é ainda menos senhor da lei natural; a lei natural não é absorvida pela vontade do soberano ou pela vontade geral. Consequentemente, para Burke, a distinção entre guerras justas e injustas permanece perfeitamente relevante; Burke abomina a ideia de que a política externa de uma nação deve ser determinada exclusivamente em termos do seu «interesse material»(74).

Burke não nega que, em certas condições, o povo possa alterar a ordem estabelecida. Mas só admite essa hipótese como um direito derradeiro. A saúde da sociedade requer que a soberania última do povo esteja quase sempre dormente. Opõe-se aos teóricos da Revolução francesa porque estes convertem «um caso de necessidade numa regra de lei», ou porque consideram como normalmente válido o que só é válido em casos extremos. «Mas o próprio hábito de declarar estes casos extremos não é muito salutar ou seguro». Por outro lado, as opiniões de Burke «nunca podem levar a um extremo, porque o seu fundamento assenta na rejeição dos extremos»(75).

Burke atribui o extremismo da Revolução francesa a uma nova filosofia. «A moral antiga» era uma moral «de benevolência social e de renúncia individual». Os filósofos parisienses negam a nobreza da «renúncia individual» ou da temperança ou das «virtudes severas e restritivas». Apenas reconhecem as virtudes «liberais»: «uma virtude a que chamam humanidade ou benevolência»(76). Entendida deste modo, a humanidade é boa companheira da depravação. Chega

(74) *Ibid.*, II, pp. 58, 167, 178, 296, 305-306, 331-332, 335, 349, 359-360, 365-367, 422-423, 513-514, 526, 547; III, pp. 15, 44-45, 54-55, 76-85, 409, 497, 498; V, pp. 203-205, 216; VI, pp. 3, 21-22, 145-147; VII, pp. 99-103.

(75) *Ibid.*, I, pp. 471, 473, 474; II, pp. 291, 296, 335-336, 468; III, pp. 15-16, 52, 81, 109; V, p. 120. Cf. G. H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion* (Nova Iorque, 1947), p. 105; Jurieu sustentava que é melhor «para a paz pública» que o povo não conheça a verdadeira extensão dos seus poderes; os direitos do povo são «remédios que não devem ser desperdiçados ou aplicados a males menores. Há mistérios que não devem ser profanados por uma excessiva exposição aos olhos das massas». «Quando se trata da destruição do Estado ou da religião, então [estes remédios] podem ser aplicados; para além desses casos não penso que seja errado encerrá-los no silêncio».

(76) Carta a Rivarol, 1 de Junho de 1791 (cf. *Works*, I, pp. 130-131, 427; II, pp. 56, 418), *Works*, V, pp. 208, 326. Sobre a relação entre o comércio e a gentileza das maneiras por oposição à sua pureza, cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XX, 1 (e XIX, 16).

mesmo a fomentá-la: fomenta o relaxamento dos laços matrimoniais e a substituição da igreja pelo teatro. Mais, «a mesma disciplina que (...) relaxa os seus costumes morais», «endurece os seus corações»: o humanitarismo extremo dos teóricos da Revolução francesa conduz necessariamente à bestialidade. Pois esse humanitarismo baseia-se na premissa de que os factos morais fundamentais são direitos que correspondem às necessidades físicas básicas; toda a sociabilidade é derivada e, de facto, artificial; a sociedade civil é, com toda a certeza, radicalmente artificial. Daí que as virtudes do cidadão não possam ser enxertadas «no conjunto das afeições naturais». Mas pressupõe-se que a sociedade civil é não só necessária, como nobre e sagrada. Por isso, os sentimentos naturais, todos os sentimentos naturais, têm de ser implacavelmente sacrificados em benefício das alegadas exigências do patriotismo ou da humanidade. Os revolucionários franceses chegam a estas exigências através de uma abordagem aos assuntos humanos em que se adopta a atitude própria dos cientistas, dos geómetras ou dos químicos. Logo, os revolucionários franceses são, desde o início, «piores do que indiferentes a esses sentimentos e hábitos, que constituem a sustentação do mundo moral». «Nas suas experiências, consideram os homens nem mais, nem menos, como ratos numa bomba de ar, ou num recipiente de gás mefítico». Assim, «estão prontos a declarar que não julgam dois mil anos um período demasiado longo para o bem que prosseguem». «A sua humanidade não terminou. Limitam-se a dar-lhe um longo prorrogamento. (...) A sua humanidade está no seu horizonte – e, tal como o horizonte, está sempre a recuar à sua frente». É esta atitude «científica» dos revolucionários franceses, ou dos seus mestres, que também explica por que a sua depravação, que eles contrapõem como algo natural às convenções da antiga galanteria, é «uma mistura informe, indelicada, amarga e sombria de pedantismo e lubricidade» (77).

Burke opõe-se, então, não apenas à mudança na substância da doutrina moral. Opõe-se também, e até de forma primordial, à mudança no que respeita ao seu modo: a nova doutrina moral é a obra de homens que pensam sobre os assuntos humanos como os geómetras pensam sobre figuras e planos em vez de pensarem como homens de acção que têm diante deles um assunto prático. É esta mudança fundamental de uma abordagem prática para uma outra teórica que, segundo Burke, deu à Revolução francesa o seu carácter único.

(77) *Works*, II, pp. 311, 409, 419, 538-540; V, pp. 138, 140-142, 109-113.

«A actual revolução em França parece-me (...) ter poucas semelhanças ou analogias com qualquer uma das que foram feitas na Europa segundo princípios puramente políticos. É uma revolução de doutrina e de dogma teórico. Tem semelhanças muito maiores com aquelas transformações levadas a cabo por motivos religiosos, das quais o espírito de proselitismo é uma parte essencial». Por conseguinte, a Revolução francesa tem certas semelhanças com a Reforma. Porém, «este espírito de facção política geral», ou esta «doutrina armada», está «separada da religião» e é, de facto, ateísta; o «dogma teórico» que orienta a Revolução francesa é puramente político. Mas, como essa revolução estende o poder da política à religião, e «até à constituição do espírito do homem», é a primeira «revolução *completa*» na história do género humano. Contudo, o seu sucesso não pode ser explicado pelos princípios políticos que a animam. Esses princípios exerceram em todas as épocas uma poderosa atracção, já que «lisonjeiam fortemente as propensões naturais da multidão irreflectida». Assim, houve tentativas anteriores de insurreição «fundadas nestes direitos dos homens», como a Jacquerie e a insurreição de John Ball na Idade Média e os esforços da ala extremista durante a Guerra Civil inglesa. Mas nenhuma destas tentativas teve sucesso. O sucesso da Revolução francesa só se explica por uma das suas características que a distingue de todas as outras revoluções. A Revolução francesa é a primeira «revolução filosófica». É a primeira revolução a ser levada a cabo por homens das letras, por filósofos, por «metafísicos de puro-sangue», «não como instrumentos subordinados e arautos da sedição, mas como os seus principais maquinadores e organizadores». É a primeira revolução em que «o espírito de ambição está ligado ao espírito especulativo» (78).

Ao opor-se a esta intrusão do espírito especulativo ou do espírito teórico no campo da prática ou da política, pode-se dizer que Burke restaurou a ideia mais antiga segundo a qual a teoria não pode ser o único guia, ou o guia suficiente, da prática. Pode-se dizer que regressou, em particular, a Aristóteles. Mas, para não fazer mais do que uma ressalva, é preciso acrescentar de imediato que ninguém antes de Burke falara sobre este assunto com tanta ênfase e tanto vigor. Pode-se até dizer que, do ponto de vista da filosofia política, os co-

(78) *Ibid.*, II, pp. 284-287, 299, 300, 302, 338-339, 352, 361-362, 382-384, 403-405, 414, 423-424, 527; III, 87-91, 164, 350-352, 354, 376, 377, 379, 442-443, 456-457; V, pp. 73, 111, 138, 139, 141, 245, 246, 259 (os itálicos não estão no original).

mentários de Burke acerca do problema da teoria e da prática constituem a parte mais importante da sua obra. Falou com mais ênfase e vigor sobre este problema do que Aristóteles o fizera porque tinha de lidar com uma forma nova e poderosíssima de «especulatismo», com um doutrinarismo político de origem filosófica. Esta abordagem «especulatista» à política já retinha a sua atenção crítica bem antes da Revolução francesa. Anos antes de 1789, Burke falou dos «especulatistas da nossa era de especulação». Foi a importância política acrescida da especulação que, muito cedo na sua carreira, virou com grande energia a atenção de Burke para «a antiga querela entre a especulação e a prática»(79).

Foi à luz dessa querela que concebeu as suas maiores acções políticas: não só as suas acções contra a Revolução francesa, mas também em favor dos colonos Americanos. Em ambos os casos, os líderes políticos a quem Burke se opôs insistiam em certos direitos: o governo inglês insistia nos direitos de soberania e os revolucionários franceses insistiam nos direitos do homem. Em ambos os casos, Burke agiu exactamente da mesma maneira: pôs menos em dúvida os direitos do que a sabedoria de os exercer. Em ambos os casos tentou restaurar a abordagem genuinamente política por oposição a uma abordagem legalista. Ora Burke, de uma forma muito típica de si, considerava a abordagem legalista como uma forma de «especulatismo», à semelhança da abordagem do historiador, do metafísico, do teólogo e do matemático. Todas estas abordagens aos assuntos políticos têm isto em comum – não são controladas pela prudência, a virtude controladora de toda a prática. Independentemente do que se possa dizer acerca da adequação do uso que Burke fez dessa palavra, aqui basta notar que, ao julgar os líderes políticos a quem se opôs nos dois actos mais importantes da sua vida, atribuiu a sua falta de prudência mais à intrusão do espírito teórico no campo da política do que à paixão(80).

Muitas vezes se tem dito que, em nome da história, Burke atacou as teorias prevalecentes na sua época. Como se verá mais adiante, essa interpretação não é inteiramente injustificada. Mas, para vermos os limites da sua correcção, temos de começar com o facto de que o que apareceu às gerações posteriores a Burke como uma viragem para a

(79) *Ibid.*, I, p. 311; II, p. 363; III, pp. 139, 356; V, p. 76; VII, p. 11.

(80) *Ibid.*, I, pp. 257, 278, 279, 402, 403, 431, 432, 435, 479-480; II, pp. 7, 25-30, 52, 300, 304; III, p. 16; V, p. 295; VII, p. 161; VIII, pp. 8-9; cf. também Ernest Barker, *Essays on Government* (Oxford, 1945), p. 221.

História, para não dizer uma descoberta da História, foi sobretudo um regresso à perspectiva tradicional das limitações essenciais da teoria em contraposição à prática ou à prudência.

O «especulatismo» na sua forma mais acabada seria a ideia de que toda a luz de que a prática necessita é fornecida pela teoria ou pela filosofia ou pela ciência. Contra esta opinião, Burke afirma que a teoria é insuficiente para a orientação da prática e, para mais, tem uma tendência essencial de induzir a prática em erro(81). A prática e, por conseguinte, a sabedoria prática ou a prudência distinguem-se da teoria, em primeiro lugar, pelo facto de estarem atentas ao particular e ao mutável, ao passo que a teoria está atenta ao universal e ao imutável. A teoria, «que considera o homem e os assuntos humanos», está sobretudo interessada nos princípios da moral, assim como nos «princípios da verdadeira política [que] são a extensão dos princípios da moral» ou nos «fins próprios do governo». Mesmo conhecendo os fins próprios do governo, não se sabe nada sobre como, e em que medida, esses fins podem ser realizados aqui e agora, nestas circunstâncias particulares simultaneamente fixas e transitórias. E são as circunstâncias que dão «a cada princípio político a sua cor distintiva e o efeito diferenciador». Por exemplo, a liberdade política pode ser uma bênção ou uma maldição, segundo as diferentes circunstâncias. «A ciência implícita na construção de uma comunidade política, ou na sua renovação, ou na sua reforma», em contraposição ao conhecimento dos princípios da política, é portanto uma «ciência experimental, que não deve ser ensinada *a priori*». Assim, a teoria lida não apenas com os fins próprios do governo, mas também com os meios para esses fins. Mas praticamente não há qualquer regra relativa aos meios que seja universalmente válida. Por vezes, é-se mesmo confrontado «com a terrível urgência em que a moral se sujeita à suspensão das suas próprias regras em favor dos seus princípios»(82). Como há muitas regras deste tipo que são válidas na maioria dos casos, elas adquirem uma plausibilidade que é verdadeiramente enganosa quando se consideram os casos raros em que a sua aplicação seria fatal. Tais regras não tomam o acaso em devida conta, «ao qual os especuladores raramente se dignam a atribuir essa grande parte a que tem justa-

(81) *Works*, I, pp. 259, 270-271, 376; II, pp. 25-26, 306, 334-335, 552; III, p. 110; VI, p. 148; *Letters*, p. 131.

(82) *Works*, I, pp. 185, 312, 456; II, pp. 7-8, 282-283, 333, 358, 406, 426-427, 431, 520, 533, 542-543, 549; III, pp. 15-16, 36, 81, 101, 350, 431-432, 452; V, pp. 158, 216; VI, pp. 19, 24, 114, 471; VII, pp. 93-94, 101.

mente direito em todos os assuntos humanos». Ao desconsiderarem o poder do acaso, esquecendo assim que «cuidar do nosso próprio tempo é talvez a única coisa de que se pode dizer com alguma certeza que é da nossa responsabilidade moral», eles «não falam como políticos, mas como profetas». O interesse no universal ou no geral tende a criar uma espécie de cegueira no que toca ao particular e ao único. As regras políticas provenientes da experiência exprimem as lições que se tiram do que teve sucesso ou do que fracassou até ao momento actual. Por conseguinte, não são aplicáveis às novas situações. Por vezes, surgem novas situações em reacção às mesmas regras que a experiência anterior, que nunca fora refutada, pronunciava como universalmente válidas: o homem é imaginativo no bem e no mal. Pode, pois, acontecer que «a experiência baseada em outros dados [que não os das circunstâncias actuais do caso] seja de todas as coisas a mais ilusória» ([83]).

Daqui segue-se que a história tem um valor muito limitado. Da história «pode-se adquirir muita sabedoria política», mas apenas «como hábito, não como preceito». A história tende a desviar o entendimento do homem «dos afazeres diante de si» e a levá-lo a analogias enganadoras; e os homens estão naturalmente inclinados a sucumbir a essa tentação. Pois articular uma situação, que até então estava por articular, na sua especificidade solicita um esforço muito maior do que interpretá-la à luz de precedentes que foram já articulados. «Tenho observado constantemente», diz Burke, «que, em termos políticos, a generalidade das pessoas está atrasada pelo menos cinquenta anos (...) para elas tudo está resolvido nos livros, sem ser necessária grande diligência ou sagacidade». Isto não nega que o político por vezes precise da história para lidar com «os afazeres diante de si». Por exemplo, a razão e o bom-senso prescrevem em absoluto que, «sempre que estamos rodeados por dificuldades criadas pelas medidas que tomámos, devemos proceder a um exame rigoroso dessas medidas», ou que devemos «levar em consideração o detalhe histórico com minúcia». A história tem isto em comum com a sabedoria prática, que ambas estão interessadas no particular; e tem isto em comum com a teoria, que os objectos da história, isto é, as acções ou transacções passadas (*acta*), não são objectos da acção propriamente dita (*agenda*), isto é, coisas que temos de fazer agora. Assim, a história, ou a «sabedoria retrospectiva», cria a ilusão de poder

([83]) *Ibid.*, I, pp. 277-278, 312, 365; II, pp. 372, 374-375, 383; III, pp. 15-17; V, p. 78, pp. 153-154, 257.

«contribuir admiravelmente para reconciliar a antiga querela entre a especulação e a prática» ([84]).

Um outro modo através do qual os homens tentam escapar à pesada tarefa de articular e lidar com situações difíceis é o legalismo. Por vezes agem no pressuposto de que se pode recorrer à lei, que, enquanto tal, visa o universal, para responder plenamente às verdadeiras questões políticas, que, enquanto tais, dizem respeito ao aqui e ao agora. É por atender a esta diferença entre o prudencial e o legal que Burke por vezes chama «especulativa» ou «metafísica» à abordagem legal. Contrasta o carácter «limitado e fixo» do legal, que está «adaptado às ocasiões normais», com o prudencial, a única abordagem que pode guiar os homens «quando se abre uma cena nova e problemática» ([85]).

A teoria é então capaz de uma simplicidade, de uma uniformidade ou de uma exactidão de que a sabedoria prática necessariamente carece. É um traço característico da teoria que concerne os homens e os assuntos humanos que esteja principalmente interessada quer na melhor ordem ou simplesmente na ordem justa, quer no estado de natureza. Em ambas as possibilidades, a teoria está principalmente interessada no caso mais simples. Este caso simples nunca ocorre na prática; nenhuma ordem existente é pura e simplesmente justa, e todas as ordens sociais são fundamentalmente diferentes do estado de natureza. Portanto, a sabedoria prática tem sempre de lidar com excepções, modificações, equilíbrios, compensações ou misturas. «Pelas leis da natureza, estes direitos metafísicos, à semelhança dos raios de luz que atravessam um meio denso, deixam de ser linhas rectas e refractam-se na vida comum». Como «os objectos da sociedade são da maior complexidade possível», «os direitos primitivos dos homens» não podem continuar «na simplicidade da sua direcção originária»; «e na medida em que [estes direitos] são verdadeiros de um ponto de vista metafísico, são, do ponto de vista moral e político, falsos». A sabedoria prática, em contraposição à teoria, requer, então, «a habilidade mais delicada e intricada», uma habilidade que apenas surge no decurso de uma prática longa e variada ([86]).

Por outro lado, Burke caracteriza a teoria como «subtil» ou «refinada» e vê na simplicidade ou clareza um traço essencial da política

([84]) *Ibid.*, I, pp. 311, 384-385; II, p. 25; III, pp. 456-457; V, p. 258.
([85]) *Ibid.*, I, pp. 199, 406-407, 431, 432; II, pp. 7, 25, 28; V, p. 295.
([86]) *Ibid.*, I, pp. 257, 336-337, 408, 433, 500-501; II, pp. 29-30, 333-335, 437-438, 454-455, 515; III, p. 16; V, p. 158; VI, pp. 132-133.

sã: «uma política refinada foi sempre a mãe da confusão». Pode-se dizer que as necessidades que a sociedade tem de suprir e os deveres a que se tem de conformar têm de ser conhecidos por todos através dos seus sentimentos e da sua consciência. A teoria política levanta a questão da melhor solução para o problema político. Para este efeito, para não mencionar outros, transcende os limites da experiência comum: a teoria política é «refinada». O homem de bom julgamento político está vagamente ciente da melhor solução, mas tem a nítida consciência de quais as modificações da melhor situação que são mais apropriadas às circunstâncias. Para pegar num exemplo dos nossos dias, ele está ciente do facto de que actualmente só «uma cultura mais ampla, se bem que mais simples» ([87]) é possível. A clareza que a boa acção solicita não é necessariamente aumentada por uma maior clareza quanto à melhor solução, nem por uma maior clareza teórica de qualquer outro tipo: a luz clara da torre de marfim, ou, para os mesmos efeitos, do laboratório, obscurece as coisas políticas ao depreciar o meio em que elas existem. «A habilidade mais delicada e intricada» pode ser necessária para conceber uma política que se adeqúe suficientemente bem aos fins do governo numa dada situação. Mas essa política será um fracasso se o povo não se aperceber da sua bondade: uma «política refinada» destrói a confiança e, por conseguinte, a obediência plena. Uma política tem de ser «clara» no que respeita aos «fundamentos mais gerais da política», ao passo que não é necessário que «o fundamento de uma medida particular, fazendo parte de um projecto» «esteja ao alcance das capacidades vulgares daqueles que dela vão beneficiar», ou mesmo que esse fundamento lhes seja divulgado. «No aspecto mais essencial», «os menos curiosos» estão e devem estar, em virtude dos «seus sentimentos e da sua experiência», «em pé de igualdade com os mais sábios e mais conhecedores» ([88]).

De mais a mais, a prática pressupõe uma ligação a um objecto particular ou, mais precisamente, àquilo «que é nosso» (o nosso país, o nosso povo, o nosso grupo religioso, e por aí em diante), ao passo que a teoria não tem essas ligações. Ter uma ligação a um objecto significa cuidar dele, interessar-se por ele, ser-se afectado por ele, envolver-se pessoalmente com ele. Os assuntos práticos, em contraposição aos teóricos, «atingem os homens directamente nos seus afazeres e na

([87]) Winston S. Churchill, *Blood, Sweat, and Tears* (Nova Iorque, 1941), p. 18.

([88]) *Works*, I, pp. 337, 428-429, 435, 454, 489; II, pp. 26, 30, 304, 358, 542; III, pp. 112, 441; V, pp. 227, 278; VI, pp. 21, 24; VII, p. 349.

sua intimidade». Enquanto tal, o teórico não está mais interessado no seu próprio caso, ou no caso do seu próprio grupo, do que em qualquer outro. É imparcial e neutro, para não dizer «frio e lânguido». «Os especuladores devem ser neutros. Um ministro não pode sê-lo». O homem de acção é necessária e legitimamente parcial para com o que é seu; é seu dever tomar partido. Burke não quer dizer que o teórico não pode fazer «juízos de valor», mas que, enquanto teórico, é um partidário da excelência sem cuidar de saber quando e onde irá encontrá-la; prefere sem reservas o bem àquilo que é seu. Em contrapartida, o homem de acção está interessado principalmente no que é seu, no que lhe está mais próximo e no que lhe é mais caro, por mais deficiente em excelência que possa ser. O horizonte da prática é necessariamente mais estreito do que o da teoria. Ao rasgar um horizonte mais vasto, revelando assim as limitações de qualquer actividade prática, a teoria tende a ameaçar a devoção plena à prática ([89]).

Também por não poder esperar, falta à prática a liberdade da teoria: «temos de subordinar (...) os assuntos ao tempo». O pensamento prático é o pensamento com vista a um certo prazo. Ocupa-se do que é mais iminente, e não do que é mais aceitável. Falta-lhe o sossego e o lazer da teoria. Não permite ao homem «fugir a uma opinião» ou suspender o seu julgamento. Portanto, tem de se satisfazer com um grau inferior de clareza ou de certeza em comparação com o pensamento teórico. Toda a «decisão» teórica é reversível; as acções são irreversíveis. A teoria pode e tem ainda e sempre de começar do princípio. Mesmo a questão da melhor ordem social significa que se «discutem possibilidades (...) em cima das supostas ruínas da constituição», isto é, significa que se faz algo que no pensamento prático revelariam «um mau hábito». Em contraposição à teoria, a prática é limitada pelas decisões passadas e, portanto, pelo que está estabelecido. Nos assuntos humanos, a posse passa por ser um título, ao passo que em matérias teóricas não há qualquer presunção em favor da opinião aceite ([90]).

Sendo essencialmente «privada», a especulação ocupa-se da verdade sem qualquer consideração pela opinião pública. Mas as «medidas nacionais» ou os «problemas políticos não se ocupam primordialmente do que é verdadeiro ou falso. Tratam do bem e do mal».

([89]) *Ibid.*, I, pp. 185-186, 324, 501; II, pp. 29, 120, 280-281, 548; III, pp. 179-180; VI, p. 226; VIII, p. 458.

([90]) *Ibid.*, I, pp. 87, 193, 323, 336, 405; II, pp. 26, 427-428, 548, 552; VI, p. 19; VII, p. 127.

Tratam da paz e da «conveniência mútua», e para as tratar de forma satisfatória é preciso uma «confiança insuspeita», consentimento, acordo e compromisso. A acção política requer «uma gestão judiciosa do temperamento do povo». Mesmo quando se dá «uma direcção (...) ao sentido geral da comunidade», é necessário «seguir (...) a inclinação pública». Independentemente do que se possa pensar sobre «o valor abstracto da voz do povo, (...) a opinião, o grande suporte do Estado, [depende] absolutamente dessa voz». Daí que possa facilmente acontecer que aquilo que é verdadeiro do ponto de vista metafísico seja falso do ponto de vista político. As «opiniões estabelecidas», as «opiniões autorizadas que tanto contribuem para a tranquilidade pública», não podem ser abaladas, apesar de não serem «infalíveis». Os preconceitos têm de ser «apaziguados». A vida política requer que os próprios princípios fundamentais, que, enquanto tais, transcendem a constituição estabelecida, sejam mantidos num estado de dormência. As soluções temporárias de continuidade têm de ser «escondidas dos olhares», ou colocadas por detrás de um «véu político e bem bordado». «Deve-se colocar um véu sagrado sobre as origens de todos os governos». Enquanto a especulação é «inovadora», enquanto as «águas» da ciência «têm de ser agitadas, antes de poderem exercer as suas virtudes», a prática tem de se manter tão próxima quanto possível do precedente, do exemplo e da tradição: «o costume antigo (...) é o maior suporte de todos os governos no mundo». Na verdade, a sociedade assenta no consentimento. Porém, o consentimento não se obtém apenas com base na razão, e em particular não se obtém apenas com base no simples cálculo dos benefícios da vida em comum – um cálculo que pode ser feito num curto período de tempo –, mas somente através dos hábitos e preconceitos que necessitam de longos períodos para crescer. Enquanto a teoria rejeita o erro, o preconceito ou a superstição, já o estadista põe-nos a bom uso ([91]).

A intrusão da teoria na política tende a causar um efeito perturbador e inflamatório. Nenhuma ordem social existente é perfeita. As «investigações especulativas» necessariamente tornam visível o carácter imperfeito da ordem estabelecida. Se estas investigações forem introduzidas na discussão política, que, por necessidade, carece da «frieza da investigação filosófica», tenderão a «aumentar o descon-

([91]) *Ibid.*, I, pp. 87, 190, 257, 280, 307, 352, 375, 431, 432, 471, 473, 483, 489, 492, 502; II, pp. 27-29, 33-34, 44, 292, 293, 306, 335, 336, 349, 429-430, 439; III, pp. 39-40, 81, 109, 110; V, p. 230; VI, pp. 98, 243, 306-307; VII, pp. 44-48, 59, 60, 190; VIII, p. 274; *Letters*, pp. 299-300.

tentamento do povo» em relação à ordem estabelecida, descontentamento esse que poderá tornar a reforma racional impossível. Na arena política, os problemas teóricos mais legítimos convertem-se em «questões vexatórias» e provocam «um espírito de litigância» e «fanatismo». As considerações que transcendam «os argumentos dos Estados e dos reinos» têm de ser entregues «às escolas; pois só aí podem ser discutidas sem perigo» ([92]).

Como se pode inferir dos parágrafos anteriores, Burke não se contenta em defender a sabedoria prática contra as usurpações da ciência teórica. Afasta-se da tradição aristotélica quando deprecia a teoria e, em particular, a metafísica. Usa frequentemente as palavras «metafísica» e «metafísico» num sentido pejorativo. Existe uma relação entre este uso e o facto de considerar a filosofia natural de Aristóteles «indigna dele», ao passo que considera a física epicurista como «a que mais se aproxima da razão» ([93]). Existe uma relação entre as suas críticas à metafísica e as tendências cépticas dos seus contemporâneos Hume e Rousseau. Digamos pelo menos que a distinção de Burke entre teoria e prática é radicalmente diferente da distinção feita por Aristóteles, já que não se baseia numa clara convicção da derradeira superioridade da teoria ou da vida teorética.

Para apoiar esta afirmação não temos de depender inteiramente duma impressão geral que decorre do uso que Burke dá às palavras e da inclinação do seu pensamento. Burke escreveu uma obra teórica: *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Nessa obra, fala num tom não polémico sobre os limites da ciência teorética: «Mal damos um passo além das qualidades sensíveis imediatas das coisas, perdemos o pé. Tudo o que fazemos a seguir não passa de uma luta frouxa, que mostra que estamos num ambiente a que não pertencemos». O nosso conhecimento dos fenómenos físicos e mentais está limitado pelo modo como operam, ao seu *Como*; nunca pode alcançar o seu *Porquê*. O próprio título da investigação revela a linhagem do único esforço teórico feito por Burke; é reminiscente de Locke e de um conhecido de Burke, Hume. Burke diz de Locke que «a autoridade deste grande homem é sem dúvida tão grande quanto pode ser a autoridade de um homem». A tese mais importante de *Sublime and Beautiful* está em perfeito acordo com o sensualismo britânico

([92]) *Works*, I, pp. 259-260, 270-271, 432; II, pp. 28-29, 331; III, pp. 12, 16, 25, 39, 81, 98-99, 104, 106; VI, p. 132.

([93]) *Ibid.*, VI, pp. 150-151.

e opõe-se explicitamente aos clássicos; Burke nega que exista uma relação entre a beleza, por um lado, e a perfeição, a proporção, a virtude, a conveniência, a ordem, a aptidão e todas as outras «criaturas do entendimento» desse tipo, por outro. Vale por dizer que recusa entender a beleza visível ou sensível à luz da beleza intelectual(94).

A emancipação da beleza sensível relativamente à afinidade com a beleza intelectual pressuposta pela tradição pressagia ou acompanha uma certa emancipação do sentimento e do instinto relativamente à razão, ou uma certa depreciação da razão. É esta atitude nova face à razão que explica os acentos não clássicos na diferença entre teoria e prática nos comentários de Burke. A oposição de Burke ao «racionalismo» moderno desliza quase insensivelmente para uma oposição ao «racionalismo» enquanto tal(95). O que ele diz acerca das deficiências da razão é, sem dúvida, em parte tradicional. Em algumas ocasiões não vai além de depreciar o julgamento do indivíduo em favor do «julgamento do género humano», da sabedoria da «espécie» ou do «senso antigo e permanente da humanidade», isto é, do *consensus gentium.* Em outras ocasiões, não vai além de depreciar a experiência que o indivíduo pode adquirir em favor de uma experiência muito mais vasta e variada de «uma longa sucessão de gerações» ou da «razão reunida dos séculos»(96). O elemento novo na crítica da razão feita por Burke revela-se de modo menos ambíguo na sua consequência prática mais importante: rejeita a ideia de que as constituições podem ser «feitas» em favor da ideia de que estas têm de «crescer»; rejeita portanto, e em particular, a ideia de que a melhor ordem social pode ser, ou deve ser, a obra de um indivíduo, de um «legislador» sábio ou de um fundador(97).

(94) *Ibid.*, I, pp. 114 ss., 122, 129, 131, 143-144, 155; II, p. 441; VI, p. 98.

(95) Em *Sublime and Beautiful*, Burke diz que «os nossos jardins declaram pelo menos que começamos a sentir que as ideias matemáticas não são as verdadeiras medidas da beleza», e que essa visão errada «surgiu da teoria platónia da adequação e da aptidão» (*Works*, I, p. 122). Nas *Reflections on the Revolution in France*, Burke compara os revolucionários franceses aos «jardineiros decorativos» franceses (*Works*, II, p. 413). Cf. *ibid.*, II, pp. 306, 308; I, p. 280.

(96) *Works*, II, pp. 359, 364, 367, 435, 440; VI, pp. 146-147.

(97) Friedrich von Gentz, o tradutor alemão das *Reflections on the Revolution in France*, diz: «As constituições não podem ser objecto de fabrico, têm de se desenvolver gradualmente a partir de si mesmas, como produções naturais (...) Esta verdade é a mais preciosa, *talvez a única realmente nova (quando muito teve-se um pressentimento dela, mas nunca anteriormente foi cabalmente reconhecida)*, com a qual a Revolução Francesa enriqueceu a mais alta ciência do Estado.» (*Staatsschriften und Briefe* [Munique, 1921], I, p. 344) (os itálicos não estão no original).

Para vermos isso com maior clareza, é necessário contrastar a perspectiva de Burke sobre a constituição britânica, que na sua opinião, para mais não dizer, não tinha igual, com a perspectiva clássica da melhor constituição. Segundo os clássicos, a melhor constituição é obra da razão, isto é, da actividade consciente, ou do planeamento, de um indivíduo ou de poucos indivíduos. Está de acordo com a natureza, ou corresponde a uma ordem natural, porque cumpre ao mais alto nível os requisitos da perfeição da natureza humana, ou porque a sua estrutura imita o padrão da natureza. Mas não é natural no que toca à maneira como é produzida: é uma obra de um projecto, de um planeamento, de uma construção consciente; a sua existência não decorre de um processo natural ou da imitação de um processo natural. A melhor constituição dirige-se a uma diversidade de fins que estão, por natureza, relacionados entre eles de tal maneira que um desses fins é o fim mais elevado; a melhor constituição dirige-se, portanto, e em particular, para esse fim único que é por natureza o mais elevado. Por outro lado, segundo Burke, a melhor constituição está de acordo com a natureza, ou é natural, também e principalmente porque a sua existência não se deve a um planeamento, mas à imitação do processo natural, isto é, porque não depende da reflexão orientada, e porque a sua realização foi contínua, lenta, para não dizer imperceptível, «no decurso de um período alargado de tempo, e através de uma grande variedade de acidentes»; todas as «repúblicas que são imaginadas e fabricadas de raiz» são necessariamente más. Por conseguinte, a melhor constituição não é «formada segundo um plano regular ou com alguma unidade de desígnio», mas dirige-se «aos fins mais diversos»(98).

Atribuir a Burke a perspectiva de que uma ordem política sã tem de ser o produto da História é ir além das suas palavras. O que veio a chamar-se «histórico» ainda era, para Burke, «o local e o acidental». O que veio a chamar-se «processo histórico» ainda era para ele causalidade acidental, ou causalidade acidental modificada pela manipulação prudencial das situações à medida que estas surgiam. Assim, para Burke, a ordem política sã, em última análise, é o resultado imprevisto da causalidade acidental. Aplicou à produção da ordem política sã aquilo que a economia política moderna ensinara sobre a produção da prosperidade pública: o bem comum é o produto de actividades que não estão em si mesmas orientadas para o bem comum.

(98) *Works*, II, pp. 33, 91, 305, 307-308, 439-440; V, pp. 148, 253-254.

Burke aceitou o princípio da economia política moderna que é diametralmente oposto ao princípio clássico: «o amor do lucro», «esse princípio (...) natural e razoável», «é a grande causa da prosperidade de todos os Estados» (99). A ordem boa ou racional é o resultado de forças que não tendem por si mesmas para a ordem boa ou racional. Este princípio foi aplicado em primeiro lugar ao sistema planetário e daí em diante ao «sistema de necessidades», isto é, à economia (100). A aplicação deste princípio à génese da ordem política sã foi um dos dois elementos mais importantes na «descoberta» da História. O outro elemento igualmente importante foi fornecido pela aplicação do mesmo princípio à compreensão da humanidade do homem; esta passou a ser entendida como uma aquisição resultante da causalidade acidental. Essa ideia, cuja exposição clássica se pode encontrar no *Segundo Discurso* de Rousseau, conduziu à consequência de que «o processo histórico» devia ser pensado como culminando num momento absoluto: o momento em que o homem, produto do destino cego, se torna no senhor clarividente do seu destino porque pela primeira vez compreende de uma maneira adequada o que é, do ponto de vista político e moral, correcto e incorrecto. Conduziu a uma «revolução completa», a uma revolução que se estendia «até à constituição do espírito humano». Burke nega a possibilidade de um momento absoluto; o homem nunca se tornará no senhor clarividente do seu destino; o que o mais sábio dos indivíduos pode pensar por si mesmo é sempre inferior ao que foi gerado «no decurso de um período alargado de tempo, e através de uma grande variedade de acidentes». Nega, então, se não a possibilidade, pelo menos a legitimidade de uma «revolução completa»; todos os outros erros morais e políticos quase que se tornam insignificantes quando comparados com o erro que subjaz à Revolução francesa. A época da Revolução francesa, longe de ser o momento absoluto, é «talvez a época menos iluminada, a menos qualificada para legislar que alguma vez houve desde a primeira formação da sociedade civil». É-se tentado a dizer que é a época do estado perfeito de pecado. A atitude condigna não é a admiração pelo presente, mas o seu desprezo; a atitude condigna não é o desprezo, mas a admiração pela ordem antiga, e eventualmente pela era da cavalaria – tudo o que é bom é herdado. O que é preciso não é «jurisprudência metafísica», mas «jurisprudência histórica» (101). Assim, Burke abre o caminho para «a escola histórica». Mas a sua oposição intransigente à Revolução francesa não nos deve iludir quanto ao facto de que, ao opor-se à Revolução francesa, Burke recorre ao mesmo princípio fundamental que subjaz aos teoremas revolucionários e que é desconhecido de todo o pensamento anterior.

(99) *Ibid.*, II, p. 33; V, p. 313; VI, p. 160; *Letters*, p. 270. Sobre a concordância de Burke com os «políticos económicos» modernos, ver sobretudo *Works*, I, pp. 299, 462; II, pp. 93, 194, 351, 431-432; V, pp. 89, 100, 124, 321; VIII, p. 69. Uma das poucas coisas que Burke parece ter aprendido com a Revolução francesa é que o poder e a influência não seguem necessariamente a propriedade. Comparar *Works*, III, pp. 372, 456-457; V, p. 256, com VI, p. 318; ver também Barker, *op. cit.*, p. 159.

(100) Cf. Hegel, *Rechtsphilosophie*, sec. 189 Zusatz.

Quase nem é preciso dizer que Burke considera a relação entre o «amor do lucro» e a prosperidade, por um lado, e «uma grande variedade de acidentes» e uma ordem política sã, por outro, como parte da ordem providencial; é porque os processos que não são guiados pela reflexão humana fazem parte da ordem providencial que os seus resultados são infinitamente superiores em sabedoria em comparação com os resultados da reflexão. De um ponto de vista semelhante, Kant interpretou a doutrina do *Segundo Discurso* de Rousseau como uma justificação da Providência (102). Por conseguinte, a ideia de História, precisamente como a economia política moderna, aparentemente surgiu de uma modificação na crença tradicional na Providência. Essa modificação é habitualmente descrita como uma «secularização». A «secularização» é a «temporalização» do espiritual ou do eterno. É a tentativa de integrar o eterno num contexto temporal. Pressupõe, então, que o eterno já não é entendido como eterno. Por outras palavras, a «secularização» pressupõe uma mudança radical do pensamento, uma transição do pensamento para um plano completamente diferente. Esta mudança radical aparece sob a sua forma indisfarçada no surgimento da filosofia ou ciência moderna; não é primordialmente uma mudança no seio da teologia. Aquilo que se apresenta como a «secularização» de conceitos teológicos terá de ser entendido, em última análise, como uma adaptação da teologia tradicional à atmosfera intelectual produzida pela filosofia ou ciência moderna, tanto natural como política. A «secularização» do entendimento de Providência culmina na ideia de que os desígnios de Deus são acessíveis aos homens suficientemente iluminados. A tradição teológica reconhecia o carácter misterioso da Providência, em

(101) *Works*, II, pp. 348-349, 363; VI, p. 413; ver também Thomas W. Copeland, *Edmund Burke*: *Six Essays* (Londres, 1950), p. 232.

(102) *Works*, II, pp. 33, 307; V, pp. 89, 100, 321; Kant, *Sämtliche Werke*, ed. Karl Vorländer, VIII, p. 280.

particular pelo facto de Deus usar e permitir o mal para os seus bons fins. Portanto, afirmava que o homem não se pode orientar segundo a providência de Deus, mas apenas pela lei de Deus, que pura e simplesmente proíbe o homem de fazer o mal. À medida que a inteligibilidade humana da ordem providencial veio a ser afirmada, e, por conseguinte, à medida que o mal veio a ser visto como evidentemente necessário ou útil, também a proibição de se fazer o mal perdeu a sua evidência. Daí que diversos modos de acção que eram anteriormente condenados por serem maus podiam agora ser tidos por bons. Os objectivos da acção humana foram abaixados. Mas desde o seu início que a filosofia política moderna teve precisamente a intenção consciente de baixar esses objectivos.

Burke estava convencido de que a Revolução francesa era profundamente má. Condenou-a de um modo tão forte e inapelável como hoje condenamos a revolução comunista. Burke admitia a possibilidade de a Revolução francesa, que levou a cabo «uma guerra contra todas as seitas e contra todas as religiões», sair vitoriosa, e de o Estado revolucionário existir «como um flagelo sobre a terra durante várias centenas de anos». Julgava, então, possível que a vitória da Revolução francesa pudesse ter sido decretada pela Providência. De acordo com o seu entendimento «secularizado» de Providência, Burke tirou daqui a conclusão de que «se o sistema da Europa, abrangendo as leis, as maneiras, a religião e a política» está condenado, «aqueles que persistem em se opor a esta poderosa corrente dos assuntos humanos (...) não estarão a ser resolutos nem firmes, mas perversos e obstinados» (103). Burke não está longe de sugerir que a oposição a uma corrente profundamente má dos assuntos humanos é perversa se essa corrente for suficientemente poderosa; ignora a nobreza de resistir até ao fim. Não considera que, de um modo que ninguém pode prever, a resistência de uma posição abandonada aos inimigos da humanidade, «perder com as armas a metralhar e a bandeira desfraldada», pode contribuir enormemente para manter viva a recordação da perda imensa que a humanidade sofreu, pode servir de inspiração e fortalecer o desejo e a esperança na sua recuperação, e pode tornar-se num farol para os que humildemente prosseguem os trabalhos da humanidade num vale aparentemente infindável de trevas e destruição. Não aprecia esta hipótese porque está demasiado seguro que o homem pode saber se uma causa perdida hoje está perdida

(103) *Works*, III, pp. 375, 393, 443; VIII, p. 510; *Letters*, p. 308.

para sempre, ou que o homem pode compreender suficientemente bem o sentido duma manifestação da Providência por contraposição à lei moral. Deste pensamento de Burke até à revogação da distinção entre o bom e o mau pela distinção entre o que está e o que não está em harmonia com o processo histórico vai apenas um pequeno passo. Estamos aqui certamente no pólo oposto ao de Catão, que ousou defender uma causa perdida.

Enquanto o «conservadorismo» de Burke está em pleno acordo com o pensamento clássico, já a sua interpretação do «conservadorismo» preparou uma abordagem aos assuntos humanos que é ainda mais estranha ao pensamento clássico do que o «radicalismo» dos teóricos da Revolução francesa. A filosofia política ou a teoria política fora desde a sua origem a procura da sociedade civil tal como esta deveria ser. A teoria política de Burke é, ou tende a tornar-se, idêntica a uma teoria da constituição britânica, isto é, uma tentativa de «descobrir a sabedoria latente que prevalece» no actual. Poder-se-ia pensar que Burke teria de medir a constituição britânica segundo um padrão que a transcendesse para reconhecê-la como sábia; e, em certa medida, é indubitável que Burke faz precisamente isso: não se cansa de falar no direito natural, que, enquanto tal, é anterior à constituição britânica. Mas também diz que «a nossa constituição é uma constituição prescritiva: é uma constituição cuja única autoridade é a que existe desde tempos imemoriais» ou que a constituição britânica faz valer e afirma as liberdades dos britânicos «como um estado que pertence em particular ao povo deste reino, sem qualquer outra referência a qualquer outro direito mais geral ou anterior». A prescrição não pode ser a única autoridade para uma constituição, e portanto não é supérfluo o recurso a direitos anteriores à constituição, isto é, a direitos naturais, a menos que a prescrição por si mesma seja uma garantia suficiente de bondade. Os padrões transcendentes podem ser dispensados se o padrão for inerente ao processo; «o actual, o presente é o racional». Aquilo que na aparência seria um retorno à equivalência antiga do bem e do ancestral, na realidade anuncia Hegel (104).

Salientámos anteriormente que o que mais tarde apareceria como a descoberta da História, na sua origem correspondeu antes a uma recuperação da distinção entre teoria e prática. Essa distinção fora toldada pelo doutrinarismo dos séculos XVII e XVIII ou, o que

(104) *Works*, II, pp. 306, 359, 443; III, pp. 110, 112; VI, p. 146; Hegel, *op. cit.*, Vorrede; cf. também Barker, *op. cit.*, p. 225.

é fundamentalmente a mesma coisa, pelo entendimento de que toda a teoria está essencialmente ao serviço da prática (*scientia propter potentiam*). A recuperação da distinção entre teoria e prática foi desde o início modificada por um cepticismo a respeito da metafísica teórica, um cepticismo que culminou na depreciação da teoria em favor da prática. De acordo com estes antecedentes, a forma mais elevada de prática – a fundação ou formação de uma sociedade política – era vista como um processo quasi natural, não controlado pela reflexão; assim, pôde converter-se num tema puramente teórico. A teoria política converteu-se na compreensão daquilo que a prática gerou ou a compreensão do actual, e deixou de ser a procura do que deve ser; a teoria política deixou de ser «teoricamente prática» (isto é, deliberativa em segunda grau) e tornou-se puramente teórica no sentido em que tradicionalmente se entendia que a metafísica (e a física) eram puramente teóricas. Apareceu um novo tipo de teoria, um novo tipo de metafísica, que via na acção humana e nos seus resultados o seu supremo tema, e já não o todo, que não é de todo o objecto da acção humana. No seio do todo e na metafísica que se funda sobre o todo, a acção humana ocupa um lugar elevado, mas subordinado. Quando então a metafísica veio a considerar a acção humana e os seus resultados como o fim para o qual se orientam todos os outros seres ou processos, a metafísica converteu-se em filosofia da história. A filosofia da história era principalmente teoria, isto é, contemplação, da prática humana e, portanto, necessariamente da prática humana completa; pressupunha que a acção humana significativa, a História, estava completa. Ao se converter no supremo tema da filosofia, a prática deixou de ser prática propriamente dita, isto é, deixou de estar relacionada com *agenda*. As revoltas contra o hegelianismo por parte de Kierkegaard e Nietzsche, na medida em que agora exercem uma forte influência sobre a opinião pública, surgem assim como tentativas de recuperar a possibilidade da prática, isto é, de uma vida humana que tem um futuro significativo e indeterminado. Mas estas tentativas aumentaram a confusão, já que destruíram, tanto quanto estava ao seu alcance, a própria possibilidade da teoria. O «doutrinarismo» e o «existencialismo» são aos nossos olhos dois extremos defeituosos. Apesar de se oporem mutuamente, concordam entre si no aspecto mais decisivo – concordam em ignorar a prudência, «o deus deste mundo inferior» (105). A prudência e «este mundo inferior» não

(105) *Works*, II, p. 28.

podem ser vistos convenientemente sem algum conhecimento do «mundo superior» – sem *theoria* genuína.

Dentre as grandes obras teóricas do passado, nenhuma parece estar mais próxima do espírito dos depoimentos de Burke sobre a constituição britânica do que a *República* de Cícero. A semelhança é ainda mais notável porque Burke não podia conhecer a obra-prima de Cícero, que só foi recuperada em 1820. Tal como Burke tem como modelo a constituição britânica, também Cícero afirma que o melhor regime político é o de Roma; Cícero escolhe descrever o regime romano em vez de inventar um novo regime, como Sócrates fizera na *República* de Platão. Se forem tomadas por elas mesmas, estas afirmações de Burke e de Cícero estão em perfeita consonância com os princípios clássicos: o melhor regime, sendo essencialmente «possível», pode ter sido realizado no tempo e no espaço. Contudo, deve-se notar que, enquanto Burke pressupunha que a constituição modelar fora realizada no seu tempo, Cícero pressupunha que o melhor regime fora realizado no passado, mas já não existia. Sobretudo, Cícero disse com a maior clareza que as características do melhor regime podem ser determinadas sem recorrer a qualquer exemplo, e em particular ao exemplo do regime romano. Da perspectiva do assunto em discussão, não há diferença entre Cícero e Platão em particular; Platão principiou uma continuação da *República*, designadamente o *Crítias*, em que se mostraria que o regime «inventado» da *República* fora realizado no passado de Atenas. A seguinte concordância entre Burke e Cícero parece ter maior importância: tal como Burke atribuía a excelência da constituição britânica ao facto de ter surgido «no decurso de um período alargado de tempo», e assim incorporar «a razão reunida dos séculos», Cícero atribuía a superioridade do regime romano ao facto de não ser obra de um homem só, nem de uma geração, mas de muitos homens e de muitas gerações. Cícero chama «uma certa via natural» ao modo como a ordem romana se desenvolveu até se tornar no melhor regime. Ainda assim, «a própria ideia de se fabricar um novo governo» não enchia Cícero, como enchia Burke, «de desgosto e horror». Se é verdade que Cícero preferia o regime romano, que era obra de muitos homens e de muitas gerações, ao regime espartano, que era obra de um homem só, também não negava que o regime espartano fosse respeitável. Na sua apresentação das origens do regime romano, Rómulo surge quase como a contraparte de Licurgo; Cícero não abandonou a ideia de que as sociedades civis são fundadas por indivíduos superiores. É a «deliberação e o treino»,

por contraposição ao acaso, que Cícero associa à «via natural» pela qual o regime romano atingiu a sua perfeição; por «via natural», não entende os processos que não são guiados pela reflexão([106]).

Burke discordava dos clássicos quanto à génese da ordem social sã porque discordava deles quanto ao carácter da ordem social sã. Tal como a encarava, a ordem social ou política sã não podia ser «formada segundo um plano ou com uma unidade de desígnio» porque tais procedimentos «sistemáticos», porque tamanha «presunção da sabedoria das criações humanas», seriam incompatíveis com o maior grau possível de «liberdade pessoal»; o Estado tem de prosseguir «a maior diversidade de fins» e tem de «sacrificar um deles a um outro, ou ao todo», tão pouco quanto possível. Tem de se ocupar da «individualidade», ou ter a maior atenção possível ao «sentimento individual e ao interesse individual». É por esta razão que a génese da ordem social sã não pode ser um processo guiado pela reflexão, mas deve ser tão semelhante quanto possível a um processo natural e imperceptível: o natural é o individual, e o universal é uma criatura do entendimento. A naturalidade e o florescimento livre da individualidade são a mesma coisa. Daí que o livre desenvolvimento dos indivíduos na sua individualidade, longe de conduzir ao caos, gere a melhor ordem, uma ordem que não só é compatível com «alguma irregularidade na totalidade da massa», como a requer. Há beleza na irregularidade: «o método e a exactidão, a alma da proporção, acabam por ser mais prejudiciais do que benéficas à causa da beleza»([107]). A querela entre os Antigos e os Modernos diz respeito finalmente, e talvez até desde o início, ao estatuto da «individualidade». O próprio Burke estava ainda demasiado imbuído do espírito da «sã antiguidade» para permitir que a atenção dada à individualidade subjugasse a atenção dada à virtude.

([106]) Cícero, *República*, I.31-32, 34, 70-71; II.2-3, 15, 17, 21-22, 30, 37, 51-52, 66; V.2; *Deveres*, I.76. Ver também Políbio, VI.4.13, 9.10, 10.12-14, 48.2.

([107]) *Works*, I, pp. 117, 462; II, p. 309; V, pp. 253-255.

Índice Onomástico

Acton, Lorde, 8
Ambrósio, 211
Antífon, 91, 94
Aristófanes, 81, 88
Aristóteles, XVII, XXII, XXVI, XXXII, 9, 12, 16, 23, 27, 34, 38, 72, 73, 75, 77, 78, 81-84, 87-93, 100, 102, 105, 106, 111-113, 115-118, 120-122, 124-126, 128, 130, 131, 135-141, 145, 146, 149, 153, 158, 159, 161, 172, 215, 257, 258, 265
Averróis, XVII, 136, 137

Babeuf, 61
Bachofen, J. J., 152
Bacon, 55, 155, 221
Barker, Ernest, 4, 258, 268, 271
Bayle, Pierre, 79, 171,
Beard, Charles, 80
Beccaria, 170
Bergbohm, Karl, 12
Burke, XIV, XV, XVII, XIX, XXI, XXII, XXIII, 62, 73, 120, 147, 158, 162, 251-261, 263, 265-271, 273, 274

Calvino, 53, 54, 56
Carnéades, 145, 146, 169
Cathrein, Victor, 82
Charnwood, Lorde, 62
Churchill, 62, 262
Cícero, XXIII, XXXII, 73, 80, 82-85, 89-96, 98, 105, 106, 111-113, 115, 117, 118, 120, 124, 126-128, 130-135, 140, 145, 146, 159, 169, 203, 220, 251, 273, 274
Cobban, Alfred, 247
Condorcet, 229
Copeland, Thomas W., 269
Cossa, Luigi, 206
Cumberland, Richard, 190, 192

Demócrito, 147, 149
Descartes, 15, 148, 150, 161, 174, 221, 225, 226
Dilthey, Wilhelm, 223